Prof. Dr. Mehmet S. Aydın



İSLÂM FELSEFESİ YAZILARI

UFUK KİTAPLARI

UFUK KİTAPLARI

© Ufuk Kitapları: 5
ISBN 975-6714-01-8
İstanbul 2000

Editör:
Mustafa Armağan

Dizgi-İç düzen:
Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı

Kapak:
Ramazan Erkut

Baskı & cilt:
Erkam Matbaacılık

Ufuk Kitapları, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları'nın ürünüdür.



Ufuk Kitapları
Cumhuriyet Cd. No:209 Kat:4 80230 Harbiye, İstanbul
Tel: 0 (212) 232 17 10 Faks: 0 (212) 232 15 88
www.yazarlarvakfi.org.tr
gyv@yazarlarvakfi.org.tr

PROF. DR. MEHMET S. AYDIN

İslâm Felsefesi Yazıları

MAKALELER 2



Ufuk Kitapları

PROF. DR. MEHMET S. AYDIN

1943'de Elazığ'da doğdu. 1966'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve 1967'de felsefe dalında doktora öğrenimi yapmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı tarafından İngiltere'ye gönderildi. Edinburgh Üniversitesi'ndeki doktora çalışmasını 1972'de tamamlayarak yurda döndü ve Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde felsefe asistanı olarak göreve başladı. 1973-1975 yılları arasında yaptığı askerlik görevini müteakip Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne atandı. 1978 yılında Sistematik Felsefe ve Mantık dalında doçent oldu. Kendi kuruluşundaki görevine ek olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi ile ODTÜ'nün felsefe bölümlerinde çalıştı. 1984 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Profesör olarak atandı; 1993-1999 yılları arasında Dekanlık görevinde bulundu. Halen aynı fakültede Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.
Prof. Dr. Mehmet S. Aydın'ın kendi alanıyla ilgili yayımlanmış telif ve tercüme çeşitli kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları İngilizce olarak kaleme alınmış, bir kısmı ise çeşitli Batı dillerine çevrilmiştir. Belli başlı eserleri şunlardır:

Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, 2. baskı, Ankara 1991.
Din Felsefesi, 3. baskı, Ankara 1990.
Turkish Contribution to Philosophy, Ankara 1985.
Islam en dialoog, Amsterdam 1995.
Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi, 13. baskı, İstanbul 1994.
Mehmet S. Aydın'la İçe Kritik Bakış (Haz.: Mehmet Gündem), İstanbul 1999.
Âlemden Allah'a, İstanbul 2000 (Ufuk Kitapları)
İslâmın Evrenselliği, İstanbul 2000 (Ufuk Kitapları).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İslâm Felsefesi Yazıları, tıpkı daha önce *Ufuk Kitapları* tarafından yayınlanan iki kitabım (*Âlemden Allah'a* ve *İslâmın Evrenselliği*) gibi farklı zamanlarda ve farklı amaçlar için kaleme alınmış makalelerden ve bildiri metinlerinden oluşmaktadır.

Bu kitapta yer alan ilk 5 yazı, doğrudan doğruya klasik İslâm felsefesinin bazı önemli isimlerini ve konularını ele alıyor. Öteki yazılar ise geniş anlamda İslam düşünce tarihi (ve ancak dolaylı olarak İslam felsefesi) ile ilgili.

"İkbâl'e göre dinî tecrübe" başlıklı yazı ile "Divân-ı Hikmet'e göre hayatın mânâsı ve insanda ahlâkî bozulma" adlı yazı ilk kez bu kitapta yayımlanıyor.

Dinî tecrübeye, İkbâl ile ilgili öteki yazılarda yeri geldiğinde temas edilmişti fakat bu önemli konu hakkında yeterli bilgi verme imkânı doğmamaktadır. İşte bu yeni yazı, bu boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alındı.

Gazâlî ile ilgili etüdlerin bir değerlendirmesini yapan son yazı, tercümesi bana ait bir metin; "Gazâlî ile ilgili bazı incelemeler" başlığını taşıyan bu yazı, hayatının önemli bir kısmını bu ünlü düşünürü anlamaya ve anlatmaya ayırmış olan William

Montgomery Watt'ın. Onu, *Ufuk Kitapları*'nın değerli nâşiri Mustafa Armağan Bey'in tavsiyesiyle bu derlemeye dahil ettik..

Daha önce neşredilen diğer iki kitabın önsözlerinde işaret ettiğim bir hususu burada da tekrarlamayı bir borç sayıyorum: Eğer Armağan Bey'in ısrarlı teşvikleri ve İlahiyat Fakültesi'nde çalışan genç meslektaşlarımın yardımları olmasaydı, bu kitap kolay kolay gün ışığına çıkamazdı. Kendilerine teşekkür ediyorum.

Ekim 2000
Mehmet S. Aydın

FÂRÂBÎ'NİN SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE SA'ÂDET KAVRAMI*

I

Farabî'nin felsefesinde psikolojiyi ahlâktan, ahlâkı siyasetten ayırmak imkânsızdır. Bu büyük filozof hakkında kesin bir sonuca ulaşmak için onun felsefesinin bir bütün olarak ele alınması gerekir. Farabî'nin, psikolojik tahliller sonucu insan nefsi hakkında vardığı sonuçlar, ahlâkî ve fikrî faziletlere temel olmakta, faziletlerin tesbit ve tasnifi ise siyasetin özünü oluşturmaktadır. Bu yüzden Aristo, siyaseti inceleme konusu olarak seçen kişiye psikoloji çalışmasını tavsiye eder.[1] Bu tavsiyeyi en iyi tutan, belki de, Farabî olmuştur. Psikoloji ve ahlâkta 'mutlu olma', siyasette ise 'mutlu etme' ağırlık noktasını teşkil eder. Bu makalede daha çok 'mutlu etme' (*is'âd*) üzerinde durulacaktır.

Farabî'ye göre saadetin elde edilmesi insanın yaratılış sebebini teşkil eder.[2] Bu yüzden, fazilet, iyilik gibi kavramlar saadetle kıyaslanınca ikinci derecede önem arzeder. Saadet, insan faaliyetlerinin nihaî meyvesidir. O, mutlak gayedir. Heyûlânî akıl, mü-

---

* *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, Ankara 1976, s. 303-315.

1 *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102a. (Bu makaledeki referanslar için Sir David Ross'un İngilizce tercümesi kullanılmıştır.)

2 *Kitab as-Siyâsa al-Madaniyya* (= *Siyâsa*), Nşr.: F. M. Najjar, Beyrut, 1964, s.78.

kemmel olma, dolayısı ile ölümsüz olma, yeteneğine sahiptir.[3] Kuvve halindeki bu akıl, fiil haline geçmeden saadet elde edilemez. Kuvveden fiile geçiş, aynı zamanda, hissetme derecesinden akletme derecesine geçiştir. Bu geçiş tamamlanınca akıl ve maddeden tecrid olunan ma'kûlat farklı bir ontolojik statü kazanır. Ancak bu seviyeye çıkan "bizzat ma'kûl" olabilir ve dolayısı ile kendisi hakkında bilgiye sahip olabilir.[4] Varlığı, maddeden ayrılıp suretlerin sureti haline gelince akıl, mustefâd akıl seviyesine ulaşır. Bu, aklın çıkabileceği en yüksek derecedir.[5]

Akıl bu dereceye faal aklın yardımı ile ulaşır. Varlığında maddenin eseri bulunmayan bu aklın -ki Farabî bazan onu rûhu'l-kuds ve onun derecesini de melekût olarak adlandırır- iki önemli görevi vardır:

Varlıklara şekil verir (*vâhib as-suvar*); insan aklını aydınlatarak Allah'ın, saadetin ve diğer ruhanî varlıkların idrak edilmesini sağlar. İnsan faal akıl kanalıyla Allah'la irtibat kurar. Vahiy ancak O'nun aracılığı ile olur. İnsan aklı ile faal aklın birleşmesi (ittisal), ilmin ve saadetin kaynağıdır.[6]

II

Nazarî olarak saadetin ne olduğunu bilen insanın, onun elde edilmesini sağlayan fiilleri de yapması gerekir. Buna ek olarak, başkalarının saadeti ile ilgilenmek de onun görevidir. Farabî, saadetin elde edilmesi için filozofluğu ve imamlığı, yani devlet başkanlığını, bir tek insanda toplar.[7] Bu şekilde, ilahî olan şey siyaset kanalıyla idrak edilir. Faal Akıl sayesinde maddî dünya ve ilâhî dünya birbirine bağlanır. Filozof-İmam ise, insanın ilâhî

---

3 *Risâla fi'l-akl* (= *Akl*) Nşr. M. Bouyges, Beyrut, 1938, s.12.

4 A.g.e., s. 120.

5 *Siyâsa.*, s. 35-6 Krş. *Neoplatonici apud Arabs* Nşr.: A. Badavi, Kahire, 1955, s. 14-5. Ayrıca bkz. *De Anima.*, III, 4.429b. (Ross'un İng.tercümesi).

6 *Siyâsa*, s. 79.

7 *Tahsîl as-Sa'ada*, Haydarabad, 1345/1926, s. 43.

âlemle temas kurmasını sağlar. Böylece kâinattaki bütünlüğe ulaşılmış olur.

Farabî, siyasî felsefesinde hem Hz.Muhammed'in hem de Eflatun'un desteğine sahiptir. Burada o, felsefesinin zirvesine ulaşmakta, felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirmektedir. Bunu yaparken Eflatun'un *Cumhuriyet*'inden geniş ölçüde yararlanmıştır. Eflatun'un *Kanunlar*'ından ve *Cumhuriyet*'inden hoşlanmayan Proclus'un tersine, Farabî "İlâhî Eflatun'un" bu eserleri kaleme almış olmasından son derece memnundur.[8] Farabî, saadetin yalnız başına elde edileceğine inanmıyor ve bu noktada Stoalılar'dan ayrılıyordu.[9] Porphyry ve diğer birçok Yeni-Eflatuncu filozofun görüşüne göre bir filozof için önemli olan ahiret hayatıydı. Bu yüzden onlar siyasî hayatı ihmal etmişlerdi. Siyasî felsefe konusundaki sessizliği ortadan kaldıran ve ona gereken önemi veren Farabî olmuştur.[10] Ona göre, Eflatun insanın istediğini tek başına elde edeceğine inanmamaktadır.[11] Saadetin temini için iki şey gereklidir: Saadetin nasıl bilineceğini ve nasıl elde edileceğini gösteren bir sanat; bu sanatın uygulanabileceği bir yer. Bu sanat siyasettir; onun uygulanma safhasına konacağı yer ise Fâzıl Şehir (*al-Madina al-Fadıla*)'dir.

i) SAADET VE SİYASET

Siyaset, yani Fâzıl Şehir'de uygulanan en yüksek sanat, saadetin elde edilme yollarını öğretir. Diğer bir deyişle o, saadetin, siyasî teşkilâtlanma yoluyla nasıl temin edileceği konusunda bilgi verir.[12] Ancak bu sanat sayesinde gerçek saadetle saadet sanılan

---

8 R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, s. 210.

9 P. Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Nşr.: A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, s. 125.

10 A. C. Lloyd, "The Later Neoplatonists", *The Cambridge History...*, s. 274.

11 *Alfarabis Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, 1962, s. 64. (Bu eseri M.Mahdi İngilizceye çevirmiştir.)

12 *Tahsil*, s.16; *Madina*, s. 102. Krş. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, i, 11, 1094b.

şey, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, faziletle faziletsizlik birbirlerinden ayırd edilebilir.[13] Ancak bu ilim sayesinde insanları saadet açısından bir tasnife tabi tutabiliriz. Bütün bunlara ek olarak, dünyevî ve uhrevî saadetle ilgili hususların bilinmesini sağlayan ilâhî ve dünyevî herşey siyaset sayesinde mümkün olur.[14] Ferdi konu olan ahlâkın tersine, siyaset, bir toplumu bir milleti ve hatta bütün dünyayı konu edinir.[15]

Siyasî Felsefe (*al-Falsafa al-Madaniyya*), sadece fiiller, kanunlar v.s., ile ilgilenmez, aynı zamanda, nazarî olarak saadetin ne olduğu (*ta'rif as-sa'âda*) ile de ilgilenir.[16] İşte, Siyasal Bilgilere hakettiği üstünlüğü veren onun bu özelliğidir. Ahlâk, siyasete yardım eder. Öyle görünüyor ki ahlâk, gerçek bir bağımsızlıktan uzaktır.[17] Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimler de siyasî felsefenin yardımcılarıdır.[18]

Farabî, Klasik Siyasî Felsefe denilen şeyle İslâm'ın çatışmadığını göstermeye çalışmaktadır. Dinî inançların ve faaliyetlerin rasyonel bir biçimde anlaşılması, dinin siyaset dili ile anlaşılması demektir. Böyle bir anlayış sayesinde Fâzıl Şehr'in halkı saadete erişebilir.[19]

ii) AL-MADÎNA AL-FÂDILA (FAZİLETLİ ŞEHİR)

Siyasî yönetim çeşitlerinin sınıflandırılması, bütün faaliyetlerin amacı olan saadet anlayışına göre yapılmıştır. Bir insanın saadet hakkında düşüncesi öğrenildiği takdirde onun nasıl bir siyasî yö-

---

13 *Tahsîl*, s. 37; *İhsâ'al-Ulûm*, Nşr. Osman Emin, 2. baskı, Kahire, 1949, s. 102.

14 *Kitâb al-Milla*, Nşr. M. Mahdi, Beyrut, 1968, s. 69 ve 72.

15 F. Najjar, "al-Farabî on Political Science", *The Muslim World*, 48(1958) s. 95 v.d.

16 *İhsâ'al-'Ulûm*, s.104.

17 Leo Strauss, "Quelques remarques sur la science politique de Maimonides et d'al-Farabî", *Revue des Etudes Juives* (=*REJ*) 100 bis (1963) s. 95.

18 *İhsâ al-'Ulum*, s. 108 v.d.

19 Krş. M. Mahdi, "Alfarabi", *History of Political Philosophy*, Nşr. L. Strauss ve J.Cropsey Skokie, 1963, s. 161.

netimi arzu ettiğini tahmin etmek zor olmaz. Eğer o, saadeti Allah'ı ve İlk Prensipleri bilmek olarak anlıyorsa, Fazıl Şehri arzu edecektir. Böyle bir saadet anlayışını amaç edinen kişi faziletli bir insandır. Eğer bir toplum veya millet aynı gayenin gerçekleşmesi için uğraşırsa, o toplum veya millet faziletli olmaya hak kazanır. Eğer dünyadaki bütün insanlar o amaca yönelirse, o zaman dünya, faziletli bir dünya (*ma'mura al-fâdıla*) açıdan bakıldığında, faziletli insan, faziletli şehre, bu sonuncusu ise topyekûn kâinata benzer.[20]

Farabî'ye göre, "Eskiler" de ideal sitenin, saadetin elde edileceği yer olduğu hususunda tam bir anlaşma içindedirler. Faziletli Şehirde ferdin saadeti ile toplumun saadeti birleşir. Saadece birinci kemal (dünyevî saadet) değil, nihaî kemal (uhrevî saadet) de ancak bu şehirde elde edilir.[21] Faziletli siyaset ancak Faziletli Şehirde uygulanabilir. Bu şehir hem idare edenin hem de idare edilenin her iki dünyaya ait saadetlerini sağlamalarını mümkün kılar.[22]

Bütün bu söylenenler gösteriyor ki, saadet, idare edeni de, edileni de içine alan sosyal bir başarıdır. Bu başarının kazanılması için faziletli şehrin insanları bir araya gelirler.[23]

Bütün şehirlerdeki ve milletlerdeki birlik ve beraberliğin sebepleri aynı değildir. Menfaat, düşman korkusu, ortak savunma ve benzeri meseleler birlikte bulunmayı ve birlikte çaba göstermeyi gerektirir. Fakat bu gibi hususlara, Faziletli Şehirlerden çok, bilgisizliğin hakim olduğu şehirlerde rastlanır.[24]

Aşk ve adâlet, Faziletli Şehir'in insanlarını birbirine bağlayan iki önemli faktördür.[25] Eflâtun'un dediği gibi, bunlar olmadan saadet elde edilemez.[26]

---

20 *Madîna*, s. 97; *Ihsâ al-Ulum*, s. 103 v.d.; *Kitâb al-Milla*, s. 54-5.

21 *Fusûl al-Madanî*, Nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, 25. ve 84. Bölümler.

22 A.g.e., bölüm 84.

23 *Kitâb al-Milla*, s. 66.

24 *Madînâ*, s.127 v.d.

25 *Fusûl al-Madanî*, Böl. 57.

26 *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, Nşr. F. Gabrielli, London, 1952, s. 21.

Maalesef Farabî, aşk ve adalet hakkında fazla bilgi vermemektedir. Her iki terim de Metafizik anlamda kullanılmıştır. Meselâ Allah'ın sadece Saf Akıl (*akl al-mahd*) değil, aynı zamanda *al-âşık va'l-ma'şûk* olduğu söylenmekte, muhabbet'in ilk Varlık'tan geldiği ve birleştirici bir güce sahip olduğu iddia edilmektedir.[27] Farabî'nin bu görüşü bize Posidonius tarafından savunulan ve Stoa felsefesindeki Divinasyon nazariyesinin esasını teşkil eden Sempati'yi hatırlatmaktadır.[28]

Aşk, Faziletli Şehr'in çeşitli kısımlarını ve halkını birleştirir; adâlet ise bu birliğin bozulmasını sağlar. İradî aşk, faziletin elde edilmesi için harcanan ortak çaba sonucu ortaya çıkar. Bu, hem düşünce, hem de fiil alanı için geçerlidir. İnsanlar, doğru düşünce ve doğru hareketin ne olduğu konusunda karar verince saadeti bulabilirler.[29]

Cahil Şehirlerin insanları da aşktan ve adâletten bahsederler. Fakat onların bu terimlerden anladıkları Fazıl Şehir halkının anladıklarının tam zıddıdır. Farabî'ye göre, Cahil Şehir halkının nazarında kuvvet, adâlettir. Güçlü olan ve diğerlerini boyun eğmeye zorlayabilen kişi en mutlu insandır.[30] Tabiatın gerektirdiği şeyi son noktasına kadar götürmek gerekir. Bu, bir nevi 'tabiî adâlet' olup güçlünün lehinde, korku ve ümitsizlik içinde olan güçsüzün de aleyhindedir.[31]

1) Birinci Başkan (ar-ra'îs al-avval)

Fazıl Şehrin varlığı ve devamı, mutluluğun ve diğer İlâhî şeylerin ne olduğunu bilen ve onları insanlara anlatan bir insa-

27 *Madina*, s. 40-1; *Fusûl al-Madanî*, Böl. 57.

28 E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, Oxford. 1913, s.114.

29 *Fusûl al-Madanî*, 57. Bölüm.

30 Krş. *Cumhuriyet*, 336A-354C. (Burada Eflatun despotun hiçbir zaman mutlu bir insan olmadığını isbata çalışır.)

31 *Madîna*, s. 132 v.d..

nın, veya bir grup insanın, varlığına bağlıdır. Bazı insanlar idare etmek, bazıları da idare edilmek için yaratılmışlardır. Bunun böyle olması gayet tabiîdir. Başkan, gerek tabiî yetenekler, gerekse alışkanlık ve irade gücü sonucu kazanılan özellikler bakımından en yüksek bir durumda olmalıdır.[32] O, Faal Akıl'la temas kuran kişidir. Onu, mutluluğun vazgeçilmez 'sebebi' yapan da bu temastır. Denebilir ki o, vahye muhatap olan kişidir, çünkü vahiy, Faal Akıl'la insan arasında hiçbir aracı kalmayınca vuku bulur.[33] Birinci başkanın Fazıl Şehir'deki fonksiyonu, İlk Sebep'in kâinattaki fonksiyonuna benzer.[34] O, saadetin ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir; çünkü o, mutluluk açısından en mükemmel olan insandır. Aksi takdirde mutluluğun 'sebebi' olamazdı..[35] Fazıl Şehrin halkı, ancak faziletli ve mutlu bir başkanın yönetimi ile faziletli ve mutlu olabilir.[36]

Farabî'nin *Madinat ül-Fâdıla*'nın başkanında birçok özelliklerin bulunmasını şart koştuğu iyice bilinmektedir. Burada filozofun siyaset felsefesi bütünüyle inceleme konusu edilmediğinden, bu ayrıntılara girilmeyecektir. Şurası açıktır ki ona göre, mükemmel bir başkanda hem nazarî aklın hem de hayal gücünün mükemmel olması gerekir. Bu yüzden, Farabî, felsefesinin en yüksek noktasında Başkanı, Filozofu ve Peygamberi birleştirir. Felsefe olmadan başkan, saadetin ne olduğunu kavrayamaz (ta'akkul edemez); hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için şart olan kanun yapma ve dolayısî ile siyasî bir çerçeve ortaya koyma imkânını bulamaz. Siyaset olmadan da mutluluğun ne olduğu başkalarına öğretilemez. Farabî'nin bazan *ta'akkul* yönüne bazan da tahayyul yönüne ağırlık verdiği doğrudur. Bunu, özellikle Ef-

---

32 *Tahsîl*, s. 29; *Madîna*, s. 101 v.d.; *Siyâsa*, s. 79.
33 *Siyâsa*, s. 79; *Madîna*, s. 104.
34 *Tahsîl*, s. 25; krş., *Madîna*, s. 104.
35 *Fusûl*, Böl. 27; *Tahsîl*, s. 42; *Madîna*, s. 104; *Siyâsa*, s. 80.
36 Krş. *Milla*, s. 43.

lâtun'un felsefesi söz konusu olduğu zaman yapar.[37] Fakat bu ikisinin de insan mutluluğu için esas olduğuna dair inancı, bütün eserlerinde açıkça görülür.

Maamafih, Farabî gayet realist olarak bilmektedir ki istenen bütün özellikleri şahsında toplayan bir başkanı bulmak son derece güçtür. O zaman aynı vasıfları, hiç değilse, başkanlık makamında görmek ister. Bu da ancak çeşitli özelliklere sahip kişilerin birleşmesi ile mümkün olur. Meselâ ta'akkul gücü mükemmel olan bir kişi ile tahayyül ve irade gücü mükemmel olan diğer bir kişi birleşerek idareyi ele alabilir ve böylece devlet için gerekli şartları birlikte sağlayabilirler.[38]

2) İdare edilenler ve onların saadet konusunda eğitilmeleri

Fazıl Şehr'in insanları genel olarak iki büyük sınıfa ayrılmaktadır: Allah'ı, ruhani varlıkları, sa'adeti v.s..,yi kavrayabilen (ta'akkul edebilen) hukema sınıfı (hikmet sahibi kişiler); bu gerçekleri sadece sembolik olarak kavrayabilen (tahayyül edebilen) sınıf (mü'minler sınıfı).[39] Birinci sınıf, gerçeği tasavvur eder, yani varlıkların esasını, onların derecelerini, mutluluğu ve Fazıl Şehirlerin idaresinin ne olduğunu bilir. Onları oldukları gibi kavrar. İkinci sınıf ise onları ancak hayal edebilir. Tahayyül'ün objesi varlığın bizzat kendisi değil, onun imajı veya taklididir.[40] Tasavvura da tahayyüle de bilgi (marifet) denir.[41] Her iki yol da mut-

---

37 L. Strauss, "How al-Fârâbî Read Plato's Laws", *Melange L. Massignon* (Damas, 1957) Cilt III, s. 324. Krş., A. E. Taylor'un *al-Farabi's Philosophy of Plato* ile ilgili tenkidi: *Mind*, 52 (19-43), s. 369.

38 Farabi'nin bu makul görüşü Ebu'l-Hasan el-Âmirî (bkz. *Kitab es-Sa'ada va'l-Is'âd*, Nşr. Mucteba Minovî, Wiesbaden, 1957-8, s.194 ve 211) ve Gazâlî gibi mütefekkirler tarafından kabul edilmemiş, özellikle Şiî temayüllü kişiler tarafından şiddetle hücuma uğramıştır.

39 *Madîna*, s. 122; *Siyâsa*, s. 86; *Tahsil*, s. 36 v.d.

40 *Siyâsa*, s. 85.

41 *Madina*. s. 122.

luluğa götürür. Ancak, hükemanın mutluluğu, elbette mü'minûn'unkinden çok üstündür.

Dikkat edileceği gibi, Farabî'nin ayırımı *hükema* ile *mü'minûn* arasındadır; *hükema* ile *enbiyâ'* arasında değil. Kur'an-ı Kerim'in gözde terimi "mü'minûn"un burada kullanılması son derce anlamlıdır. Farabî'nin nazarında, Hz. Muhammed, gerçeği sadece tahayyül edebilen bir kişi değildir; O'nda hem tasavvur hem de tahayyül gücü vardır ve bu yüzden de o en mükemmel bir varlıktır.[42] O, Fazıl Şehir için gerekli olan bütün şartları kendinde toplayan yegâne kişidir, *re'is-ul-evvel*'dir.

Farabî felsefesinde son derece önemli olan bu ayırım, Gazâlî'deki *'ârifûn* (veya *mukarrabûn)* sınıfı ile *mukallidûn* sınıfına tekabül etmektedir. Sosyolojik bir dille ifade edilecek olursa, birinci sınıf, elit zümreyi *(hass)*, ikinci sınıf ise geniş halk kitlesini (*'âmm*) oluşturmaktadır.

Fazıl Şehir'de başkandan sonra, milletlerin nasıl mutlu olacakları konusunda eğitim görmüş bir aydınlar sınıfı gelir. Onların görevi, halkı ikna etmek ve eğitmektir. Onlar bu işi yaparken, başkanın gösterdiği yolu izlemelidirler. Birinci başkan, bu seçilmiş kişileri eğitirken burhan metodunu (yani felsefî metodu) kullanır. Onlar da, kendi sıralarında, halkı eğitirken ikna metodunu kullanırlar.

Halk kitlesinin iki önemli özelliği vardır. Bunlardan birincisi, onların, yaygın olan görüş ve düşünceleri hiçbir tenkid ve tahlile tabi tutmadan kabul etmeleridir. Diğer bir deyişle, taklid derecesinden öteye geçememeleridir. Gerçekleri, yukarıda da işaret edildiği gibi, onları temsil eden semboller seviyesinde bilirler. Bu semboller toplumdan topluma değişir. Bu bakımdan amaç aynı olmakla beraber, semboller farklılık arzettiğinden, birden fazla Fazıl Şehir olabilir. Bunlar tasavvur seviyesinde aynı, fakat tahayyül seviyesinde ayrı olabilirler.

---

42 Krş. R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 22.

İkinci özellik ise halkın eğitimi ile ilgilidir. Onlar, tabiatlarından veya sonradan kazandıkları alışkanlıklardan dolayı felsefî bir eğitime tabi tutulamazlar, burhan metoduyla eğitilemezler. Avam için en iyi metod ikna metodudur.[43]

Fazıl Şehir'de eğitimin amacı, ferdin veya ferdlerden oluşan grupların ya da milletlerin karakter formasyonunu sağlamaktır. Bu da *ta'lim* ve *te'dib* diye ikiye ayrılır. Birincisi nazarî veya fikrî faziletlerin, ikincisi ise ahlâkî faziletlerin varlık alanına çıkartılmalarını amaç edinir.[44] Eğitim, kötü fiilleri ortadan kaldırmalıdır; zira tabiî ve iradî kötülükler silinmeden mutluluk elde edilmez.[45] Eğer eğitim bazı insanları ıslah etmede başarılı olamazsa o zaman bir takım zorlayıcı usûllere başvurmak gerekir.[46] Hatta birinci Başkan, gerektiğinde zorlayıcı usullere başvurmaları için bir grup insanı görevlendirir.[47]

Faziletli bir başkandan gelen her şeyin iyi ve halkın mutluluğu ile doğrudan ilgili olduğunu Farabî ısrarla tekrarlar. O, tıpkı Aristo gibi, isyankâr ve kötü karakterli kişilerin cezalandırılmaları gereğine inanır. Islahı tamamen imkânsız olanların toplum içinde yaşatılmamalarını tavsiye eder.[48] Başkanın kötüye karşı savaş açma hak ve yetkisi de vardır. Eğer böyle bir davranışın amacı saadet ise, savaş faziletli bir savaş olur;[49] veya Leo Strauss'un deyişiyle, "medenileştirici bir savaş" (*une guerre civilisatrice*) olur.[50] Öyle görülüyor ki, Farabî'ye göre, bir hücum tehlikesi

---

43 *Tahsîl*, s. 37-8; *Madîna*, s. 122-3; *Siyâsa*, s. 85-6.

44 Krş. H. Masumi, "al-Farabî's Politics", *A History of Muslim Philosophy*, Nşr. M. M. Şerif (Wiesbaden, 1962), Cilt I, s. 709.

45 *Siyâsa*, s. 84.

46 *Fusûl*, Böl. 14; krş. *Tanbîh*, s. 16 v.d.

47 *Tahsîl*, s. 32.

48 *Ethica Nicomachea*. X. 9. 1180a; *Fusûl*, Böl. 14.

49 *Tahsîl*, s. 32.

50 "Quelques remarques sur la science politique de Maimonides et de Farabi", s. 35.

olmasa bile Fâsık Şehir'e karşı savaş açılabilir. Cihad, doğru yolda olmayanların kurtuluşu ve mutluluğu için meşru bir çaredir. Muhsin Mahdi'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, Farabî burada sadece savunma savaşını değil taarruzu da desteklemektedir.[51] Farabî'nin, başkanda savaşabilme gücünü şart olarak kabul etmesi de bundan dolayıdır.

Farabî'nin savaşla ilgili bu görüşlerinin Cihad fikrine yakınlığı açıktır. Bu yüzden, "Farabînin ahlâkında ve siyasetinde Cihada ve dünyevî meselelere yer yoktur' diyen De Boer[52] ile anlaşmak zordur. Gerek Farabî gerekse diğer müslüman filozoflar Hz. Muhammed'in putperestlere karşı açtığı mücadeleyi bir "Fazilet Savaşı" olarak kabul etmekte ve O'nun yaptığı savaşların haklılığını savunmaktadırlar. Nitekim Farabî'nin çağdaşı olduğu tahmin edilen ve devrinin meşhur filozofu olarak hürmet gören Ebû'l-Hasan el-Âmiri, *al-I'lâm bi-Menakıb al-Islâm* adlı eserinin bir bölümünü bu konuya ayırmış ve Peygamber'in savaşlarını insan mutluluğu için gerekli görmüş ve müdafaa etmiştir. İslâmda siyasetin varlığını bir meziyet olarak görmüş, bundan dolayı İslâm'ın, meselâ, Hıristiyanlıktan üstün olduğunu savunmuştur.[53] Aynı görüş İhvan-ı Safa, Gazâlî, İbn Rüşd tarafından da savunulmuştur. Fakat şu hususun tekrarında yarar vardır: Fazıl Şehir'de mutluluğun elde edilebilmesi için önce burhan metodu, yani felsefî metod kullanılmalı; fakat bu, ancak sayıları pek fazla olmayan bir aydınlar zümresine uygulanabilir. İkinci olarak ikna metodu kullanılmalı. Zorlayıcı metod, ıslâhı bu iki yolla mümkün olmayanlar içindir.

Şimdi diğer "Şehirler"deki halkın saadet anlayışlarına gelelim:

---

51 M. Mahdi, "Al-Farabî", *History of Political Philosophy*, s. 174.

52 Bkz., *History of Philosophy in Islam* (Dover Baskısı, New York, 1967), s. 125.

53 Bu bölümün İngilizce tercümesi ve ilgili yorumlar için bkz., Franz Rosenthal, "State and Religion According to Abu'l-Hasan al-Amirî", *The Muslim Quarterly*, (V. III. April 1956), s. 42-53.

iii) CAHİL ŞEHİRLER

Cahil Şehir halkının saadetle ilgil görüşlerine dokunmadan önce, Farabî felsefesindeki *câhil* terimi üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Cehalet, kemalden ve hayırdan mahrum olma demektir. İnsan aklı *heyûlânî* dereceden basamak basamak yükseldikçe ve bilgi sahibi oldukça olgunlaşır. Maddeden ne kadar uzaklaşırsa o derece olgunlaşır. Bunu tamamen başaramayan "nefisler" maddeye bağlı kalırlar. Onlar Allah, ilâhî varlıklar ve saadet konusunda ne gerçek, ne de hayalî bilgiye sahip olurlar. İmdi, eğer bir şeyin varlığı tamamen maddeye bağlı ise maddenin yok olması, mantıken, o şeyin de yok olmasını gerektirir. Bu "nefislerin", "hasta ve maddeye bağlı" oldukları ortadadır.[54] Onlar, yok olmaya mahkûm vahşi yaratıklar gibidir.[55] Onların aklı, heyûlânî seviyede kalır ve, bilindiği gibi, bu akıl ölümsüz değildir. A. Badavî'nin kanaatine göre, Alexander Aphrodisias da potansiyel aklın, bedenin ölümünden sonra yaşayacağına inanmamaktaydı.[56] Bu düşünce Farabî'nin felsefî sistemi ile tutarlı olmakla beraber İslâmî anlayışla zıtlık teşkil etmektedir.

Şimdi Cahil Şehrin halkına dönelim. Cahil Şehirler, saadet kavramı açısından bir sınıflamaya tabi tutulmuştur. Bunların hepsinin ortak yanı "eski ve fasid fikirlere dayanmalarıdır."[57] Farabî, burada yalnız "Demokratik" şehri *(el-Camâ'iyya)* bir istisna olarak kabul eder. Bu şehirde diğerleri gibi "cahil" terimi kapsamına girmekteyse de orada hiç değilse varılmak istenen "gâyeler" konusunda bir anlaşma vardır. Cahil şehirlerin başında *al-Madîna ad-darûrî* gelir. Bu şehir halkına göre saadet, zarurî ihtiyaçların temininden ibarettir. (Yeme, içme, giyinme v.s.). İkinci olarak *al-Madîna an-nazzâla* gelir ki burada saadet deyince akla para, servet

---

54 *Siyâsa*, s. 83.

55 *Madîna*, s. 118-9; *Siyâsa*, s. 33.

56 *Aristû 'ind al-Arab* (Kahira, 1947) s. 3.

57 *Madîna*, s. 126.

ve diğer dünyevî hususlar gelir. Üçüncü sırayı saadeti zevkten ve oyundan ibaret sayan *al-Madina aş-şıkva* veya *al-Madîna al-hıssa* alır. Dördüncüsü *al-Madîna al-Karrâma* (veya *karramiyya*)dir. Bu son şehrin halkına göre ise saadet, şeref ve itibardan ibarettir. Bu şehir diğerlerine nazaran daha iyidir. Beşinci sırada *al-Madîna at-tağallub* vardır ki bu şehrin halkına göre saadet başkalarına hakim olmak, onları ezmek ve despotik bir düzen kurmaktır. Son olarak, *al-Madîna al-Cama'iyya* gelir ki bu şehirde çeşitli kişiler çeşitli amaçlara yönelirler. Bunlara ulaşmak için de hürriyetin gerekli olduğuna inanır ve ona son derece önem verirler.[58]

1) Fâsık Şehir

"Fâsık" terimi Farabî felsefesinin anahtar terimlerinden biridir. İslâm Kelâm'ında da bu kelimenin çok önemli bir yeri vardır. Fasık'ın kim olduğunu tesbit etmek İslâm'da dinî ve siyasî bir mesele olmuştur. Farabî'ye göre fasık, doğrunun ne olduğunu bilen fakat ona göre hareket etmeyen kişidir. *Şekavet* terimi gerçek anlamda ancak fasık için kullanılır. Doğru bilgiye sahip olan fasık, *ittisal* ile gerçekleşen asıl amaçtan şuurlu olarak sapar. Bu bakımdan büyük bir acı içine düşer. Dünya işleri ile meşgul olduğu için o bu acıyı pek duymaz. Fakat ölüm, bedenini elinden alınca dünya zevkleri ile ilgisi kesilir ve o zaman "fısk"ının cezasını bütün şiddeti ile duyar. Cahilin böyle bir azabı duymayışı onun aklının "heyûlânî seviyede" kalmasından dolayıdır. Oysa, fasıkın aklı maddeden uzaklaşmış ve "bilen varlık" durumuna gelmiştir. İşte bütün sorumluluk bu bilmenin sonucudur.[59]

Fasık Şehrin halkı teorik yönden Fazıl Şehrin halkına, davranış yönünden ise Cahil Şehrin halkına benzer.[60] Bu ise normal değildir. Bu sebepten Fazıl Şehrin halkı, fasıkları hasta olarak kabul eder.[61]

---

58 *Siyâsa*, s. 87 v.d.; *Madîna*, s. 110 v.d.; *Fusûl*, Böl. 25.
59 *Madîna*, s. 119-120.
60 *Siyâsa*, s. 103-4; *Madîna*, s. 111.
61 *Milla*, s. 59.

2) Dalâlette olan Şehir

Bu şehrin halkı saadet konusunda yanlış kanaatlere sahiptir. Onlar böyle bir duruma, âdeta, zorla itilmişlerdir. Onlara sunulan imaj ve semboller gerçek olmaktan uzaktır. Onlara tavsiye edilen fiiller saadete ileten fiiller değildir.[62]

Bu insanları doğru yoldan saptıranlar, gerçek saadetin ne olduğunu bilen insanlardır. Bunlar yok olmaktan kurtulurlar ama, tıpkı fasık gibi, şekavet içinde kalırlar. Fakat, dalâlete sürüklenen bu şehir halkına gelince, onlar tıpkı Cahil Şehrin insanları gibi yok olmaya mahkûmdurlar;[63] çünkü sonsuz hayat (*hulûd*) doğru bilgiye dayanmaktadır ki o da bu insanlarda yoktur.

Bütün bu çeşitli siteleri inceleyen Farabî, bu kez dikkatini iki ayrı gruba çevirir. Bunlar için, Saadet kavramına göre yapılan devlet tasnifinde bir yer bulunamamıştır. Bu iki gruptan ilki, faziletli olmalarına rağmen şu veya bu şekilde faziletli olmayan şehirlerde yaşamaya mecbur edilenlerden, ikincisi ise Fazıl Şehirlerde yaşadıkları halde bir türlü gerekli seviyeye ulaşamayan insanlardan oluşur.

Eğer "faziletli" bir insan "cahil" bir insanın yaptığı fiilleri işlemeye zorlanırsa bundan elbetteki büyük azap duyar. Fakat bu acı, fâsıkın çektiği acıdan farklıdır. her ikisi de doğru bilgiye sahip oldukları halde kötü fiileri işlemelerine rağmen, faziletli insanın davranışı bir zorlanma sonucudur, karakterinin bir tezahürü değildir. Halbuki fâsıkın davranışının kaynağı kişiliğinin tâ kendisidir. Farabî buna dayanarak zorla kötü davranmaya mecbur edilen faziletli kişiyi şakî yapmaz.[64] Fakat onun ne derece mutlu olduğu, yaşamak zorunda kaldığı Cahil Şehirde durumu değiştirmeye teşebbüs edip etmemesi gereği hususunda Farabî bir şey söylemez. Farabî'ye göre, o bir "yabancı" (*ğarib*)'dir. On-

---

62 *Siyâsa*, s. 104; *Milla*, s. 43-4.

63 *Madîna*, s. 120.

64 *Madına*, s. 120.

un durumu, kendinden daha aşağı bir derecedeki hayvanın bacakları ila harekete mecbur edilen bir hayvana benzer (baş veya düşünce, faziletli; bacaklar veya fiiller faziletsizdir).

Bir de böyle bir kişiye zıt olan insanın durumu vardır: Kendisi "cahildir" fakat Fazıl Şehirde yaşamaktadır. Bunun durumu ise kendinden daha şerefli bir hayvanın başını kendi süflî bacakları üzerinde taşıyan hayvanın durumuna benzer. Her iki halde de birleşme gayri tabiîdir. Faziletli bir ruhtan faziletsiz fiillerin sudûr etmesi nasıl gayri tabiî ise, cahil bir "nefsin" faziletli kişilerle bir arada bulunması da aynı şekilde gayri tabiîdir.[65]

Fazıl Şehirde yaşamalarına rağmen oradaki halkın hareket ettiği biçimde hareket etmeyen, daha doğrusu, yeteneği gereği edemeyen insanlara, Farabî *navâbit* (yabanî otlar) adını verir. Bunlar kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılırlar. Sadece bunlardan meydana gelen bir şehir -bir millet- düşünülemez. Bunlardan bazıları son derece fırsatçı olup mutluluğa ileten fiilleri işlerler, fakat amaçları mutluluk değil, zenginlik, şeref ve liderlik gibi şeylerdir. İyiliği, iyilik olduğu için yapmazlar.[66] Onlardan bir kısmı ise Cahil Şehrin halkı gibi hareket edip amaçlarına ulaşmak için "kanun koyucu"nun sözlerini keyiflerince yorumlarlar. Bazılarında ise anlama yeteneği çok kıttır. Sözün özü, bunlardan herbirinin belirli eksiklik ve sakatlıkları vardır. Öyle görünüyor ki, onlar arasında sadece bir grup saadetin ne olduğunu tahayyül etme imkânına sahiptir.[67]

Birinci Başkan bunları devamlı gözetim altında tutmalıdır. Yukarıda sözü edilen metotları kullanarak Fazıl Şehri onların kötülüklerinden korumalıdır.[68]

---

65 *Milla*, s. 55-6.

66 *Siyâsa*, s. 104 v.d. "Navâbit" terimi İslâm felsefe tarihinde daha sonra olumlu bir anlam kazanacaktır (İbn Bâcce'de olduğu gibi).

67 A.g.e., s. 104 v.d.

68 A.g.e., s. 106.

Bütün bu tahlillerden sonra özet olarak denebilir ki, Farabî'ye göre saadet, sosyal bir başarıdır. Onun siyaset felsefesindeki saadet kavramı, aynı kavramın psikoloji, eskatoloji ve ahlâkında ele alınışı ile tamamen tutarlıdır. Bununla beraber Faziletli Şehrin ideal bir şehir olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Burada anlatılan Birinci Başkan, Farabî devrindeki ve daha sonra gelen devirlerdeki Müslüman devlet adamlarından çok farklıdır. Gerçi bu karakter bize Hz. Muhammed'i ve belli bir dereceye kadar O'nu takip eden Halifeleri hatırlatmaktadır. Fakat Farabî'nin Başkanı söz konusu olunca gerek Peygamber'in gerekse Ebu Bekr ve Ömer gibi büyüklerin kişiliklerinde görülen sıcaklıktan ve "beşerîlikten" bahsetmek kolay olmaz. Farabî'nin ideal devlet adamı ve ideal sitesi o derece statik ve katıdır ki onlar, pratik devlet adamları ve yöneticilerce ihmal edilmeye mahkûmdurlar. Onun mükemmel topluma dair nazariyesi gayet iyi formüle edilmiştir ve orijinaldir. Fakat filozofumuz, felsefesinin herhangi bir kesiminden daha çok, burada, insanın gerçek tabiatını unutmuş görünmektedir.

FARABİ'NİN RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE DAİR GÖRÜŞÜ İLE İLGİLİ BAZI YANLIŞ ANLAMALAR*

"Ruhun ölümsüzlüğü" probleminin çok gerilere uzanan bir tarihi vardır. Bu problemi felsefî açıdan ilk ele alan belki de Platon'du. O, *Phaedo* adlı eserinde ruhun ezelî, basit ve maddî-olmayan bir varlık olduğunu göstermeye çalışmıştı. Âristoteles'in aynı probleme yaklaşımı oldukça tecrübî bir nitelikte idi. O, felsefesinde ruhun ölümsüzlüğünü tartışmaya yer ayırmadığından dolayı oldukça Platoncu-olmayan bir tutum sergilemekteydi. Fakat dinî felsefe akımlarının ortaya çıkmasıyla birlikte ruh ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili problemler yeniden ve daha büyük bir önemle gündeme geldi. Bu, semâvî dinlerde ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın çok kere Allah'ın varlığına ve âhiret hayatı ile ilgili bazı esaslara inanmayla birlikte ele alınmasından dolayı idi. Ölümsüzlüğü sâdece Allah'a lâyık gördüğü sanılan ilk Yahudilerin inançlarını bir yana bırakırsak,[1] gerek müslüman, gerek hıristiyan ilâhiyatçılarının, ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı bir iman esası olarak ele almada hemfikir olduklarını görmekteyiz.

---

* *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 5, Ankara 1982, s. 121-128.

1 Chartes Hartshorne, "The God of Religion and the God of Philosophy", *Talk of God* (Neşr. G. N. A. Vesely), London, 1969, s. 156; bu makalenin Türkçe tercümesi için bkz. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, s. 205-219.

Aslında bu problem, günümüz felsefe tartışmalarında da bütün canlılığı korumaktadır. Biyoloji, psikoloji, nöroloji vb. alanlarında yapılan yeni araştırmalar, ruh ve beden ilişkisi hakkında bir takım yeni veriler ortaya çıkarmış bulunuyor. Bu veriler, ruhun ölümsüzlüğünün lehinde de, aleyhinde de kullanılmıştır. Konunun bilimsel yapısı ile ilgili tartışmalar, bizi burada alâkadar etmemektedir. Bizi aşağıdaki satırlarda asıl ilgilendiren konu, Farabî'nin ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşü, özellikle de ruhun ferdî bekası konusudur.

Farabî hakkında önemli araştırmalar yapmış O'Leary, Hammond, Pines, Gardet, Walzer gibi birçok tanınmış Batılı düşünürlerin, bu büyük filozofun ruhun *ferdî* ölümsüzlüğüne inanmadığını öne sürmekte görüş birliği içinde bulunmaları, doğrusu, insanı hayrete düşürmektedir. Söz gelimi, O'Leary diyor ki: Fârâbî'ye göre, "insanın ölümsüz olan yegâne kısmı, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan kısımıdır. Ruh ittisâl sâyesinde bedenden ve nefsin aşağı bölümlerinden kurtulunca, onun, kendi varlığının kaynağı durumunda olan Faal Akla dönmesini düşünmek kaçınılmaz olur. Bunun mantıkî sonucu ise, âhiret hayatının veya bu hayatın ezeliliğinin inkârı değil, *ferdî ruhun müstakil varlığının* inkârıdır."[2] Böyle bir sonuç niçin bu kadar *mantıkî*, dolayısiyle *kaçınılmaz* olmaktadır? O'Leary'nin bu soruya cevabı oldukça basit ve kestirmedendir: Farabî kendisini bir dilemle karşı karşıya bulmuş ve "Aristoteles'in görüşünün kendisini nerelere götüreceğini kestirememişti."[3] Burada bir değil, birçok hatanın bulunduğunu, şimdi, göstermeye çalışalım.

Öyle görünüyor ki, O'Leary, her şeyden önce, Faal Aklın görevini yanlış anlamış durumdadır. Bu da, kendi sırasında, onu insan aklının fonksiyonunu yanlış anlamaya iletmiş olmalı. Farabî'ye göre, Faal Akıl, "insan varlığının yegâne ölümsüz kısmı-

2 De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its it Place in History*, Gözden geçirilmiş baskı, London, 1939, s. 151-2.

3 *A.E.*, 117.

nı" veren bir varlık değildir. Oysa O'Leary bu konuda gayet emin görünmemektedir. Farabî felsefesinde Faal Aklın iki önemli görevi vardır: O, ilk olarak, "Formları verendir", yani "vâhib-u's-suvar"dır, çünkü bu akıl daima faal vaziyettedir. Şeylerin varoluşlarının teminat altında olması, onun bu özelliğinden dolayıdır. İkinci olarak, Faal Akıl, insan aklını aydınlatır ve bu sonuncuyu Allah hakkındaki hakikatleri ve öteki ruhanî varlıkları anlayabilecek seviyeye getirir. Faal Aklın aracılığı sâyesindedir ki, insan (peygamber) ilâhî âlemle temas kurabilmekte ve vahiy alabilmektedir.[4]

Başka bir yerde de Farabî şöyle demektedir: "Faal Akıl ile kuvve (potansiyel, maddî) halindeki akıl arasındaki ilişki, güneş ile, karanlıkta kaldığı sürece sadece görme imkânına sahip olan (görme durumu kuvve halinde olan) göz arasındaki ilişkiye benzer."[5] Farabî'nin bu ve benzeri ifadelerinden anlıyoruz ki, Faal Akıl, kuvve halindeki aklı bilfiil vermemektedir. Onun görevi zaten varolan, ama dış bir varlıktan yardım görmediği sürece fiil durumuna geçemeyen insan aklını aydınlatmaktır.

Daha sonra açıklayacağımız gibi, bu kuvve halindeki akıl, böyle bir düzeyde kaldığı sürece ölümsüz değildir. O ancak kuvve derecesinden fiil derecesine yükselmesiyle ölümsüzlüğü hakkeder. Eğer Faal Akıl, onu, insanın yegâne ölümsüz kısmı olarak, bizzat vermiş olsaydı, insanın, ölümsüzlüğü kazanmak için bir dış varlığın yardımına ihtiyacı olmazdı. Keza, eğer kuvve halindeki akıl, Faal Akıl tarafından verilmiş olsaydı, dolayısiyle aralarında bir menşe birliği söz konusu olsaydı, "Câhil Şehirler"in halkının nefisleri bütünüyle helâk olup gitmezdi. Bu konuyu, ileride, ölümsüzlük kavramı açısından nefislerin sınıflandırılması hususuna geldiğimizde tekrar ele alacağız.

---

4 *Es-siyaset'ul-Medeniyye*, Nşr. F. M. Najjar, Beyrut, 1964, s. 79.

5 *R. fi'l-akl*, Nşr. M. Bouyges, 1938. Atıf için bkz. Ing. çev. J. Hyman, The Letter Concerning the Intellect", *Philosophy in Middle Ages* (Nşr. Hyman and J. Walsh), N. Y., 1967, s. 218.

Bu kısa açıklamamız gösteriyor ki, ferdî ruhun *ittisâl*'den (insan aklı ile Faal Aklın birleşmesinden) sonra kendi müstakil varlığını yitirmesi diye bir şey söz konusu eğildir. "Aristotelesçiliğin Fârâbî'yi nereye ileteceği görülemedi" demek, bir iddianın desteklenmesi için felsefî bir delil öne sürmek demek değildir. Bu bakımdan O'Leary'nin iddiası, kanıtlanmamış bir genel hükümden fazla bir değer taşımamaktadır.

R. Hammod ve S. Pines de Farabî felsefesinde ferdî ruhun ölümsüz olmadığına dair görüşler öne sürmüşlerdir. Hammond'a göre, Farabî, "büyük bir ihtimalle ona (ferdî ruhun ölümsüzlüğüne) inanmamaktaydı."[6] S.Pines ise şöyle demektedir: "Kindî, İbn Sinâ ve bunların izinden gidenler müstesna Arap ve Yahudi Aristotelesciler genelde ferdî bir uhrevî hayat fikrine inanmıyorlardı."[7]

Üzülerek kaydedelim ki, ne Hammond, ne de Pines bu görüşlerini belgeleme cihetine gitmektedir. Bundan dolayı da öne sürülen iddialar temelsiz genellemeler olarak kalmaktadır. Bizi asıl hayrete düşüren, Fârâbî hakkında son derece önemli çalışmalar yapan ve birkaç yıl önce (ölümünden hemen kısa bir sonra) filozofumuzun büyük eseri *el-Medînet-ul-Fâdıla*'yı yeniden yayınlayarak geniş notlarla birlikte İngilizceye çeviren Richard Walzer'in de aynı görüşü öne sürmüş olmasıdır. O, şöyle der: "İlâhî hayata benzer bir hayat yaşayanlar... ölümden sonra *ferdiyetlerini yitirmekte* ve melekût âleminde Faal Aklın bir bölümü hâline gelmektedirler."[8] R. Walzer, nasıl bir yoldan geçtiğini açıklama gereğinin duymadan ve böyle bir sonucun ortaya çıkardığı ciddi problemlere pek aldırış etmeden söz konusu görüşünü öne sürüyor. Walzer'in sahip oldu-

---

6 R. Hammod, *The Pilosophy of Alfarabı and its Influence on Medieval Thought*, New York, 1947, s. 35-6.

7 Bkz. Pines, 'Introduction to the English translation of Maimonides', *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963, s. 31.

8 R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, s. 22. Krş. (aynı muellif), "Early Islamic Philosophy", in *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Nşr. A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, s. 663.

ğu büyük otoriteden dolayıdır ki, Farabî hakkında incelemeler yapan birçok ilim adamı, bu temelsiz görüşü, Filozofa mal etmekte, ne yazık ki, bir sakınca görmemiştir. Bunların başında tanınmış Fransız şarkıyatçısı L. Gardet gelir.[9] Gardet de, büyük ölçüde Walzer'e dayanarak, Farabî'nin, ruhun ölümsüzlüğüne, yeni ferdî anlamda ölümsüzlüğe inanmadığını rahatça söyleyebilmektedir.

Burada aynı görüşü paylaşanların adlarını ve onlardan alınacak iktibasları sayıp dökmek gerekli değildir. En doğrusu, doğrudan doğruya Farabî'nin kendi eserlerine başvurmak ve onlardan iktibas edilen birkaç metinle üzerinde durduğumuz yanlış anlamayı düzeltmeye çalışmaktır. Farabî, en önemli eserlerinden biri olan *es-Siyâset-ul-Medeniyye*'de şöyle demektedir:[10]

> Bu durumda olan (Faziletli Şehir halkından olan) insanlardan bir bölüğü göçüp bedenleri yok olunca, nefsleri kurtulup mutluluğa erince, şehirdeki yerlerini başkaları alır. Bu sonuncuların nefisleri de öncekilerin fiillerini işleyerek kurtuluşa ererler. Onlar da, bedenleri yok olunca, aynı topluluktan daha önce göçmüş olanların derecesine ulaşırlar. (Orada), cisim olmayan varlıklar birbirlerine nasıl yakın iseler, onlar da birbirine öyle yakın olurlar. Böylece, tek bir topluluk içinde birbirine benzeyen nefisler, tam bir birlik oluştururlar. Maddeden ayrılmış olan bu nefislerin sayısı arttıkça, onların zevk almaları da o ölçüde artar. Daha sonra gelenler onlara katıldıkça, bu sonuncular, daha öncekilerle karşılaştıkları ve bir araya geldikleri için, her iki topluluğun da zevk almalarında artma olur. Çünkü o nefislerden *her biri*, hem *kendi özünü*, hem de *kendi özüne benzeyen birçok nefisleri* düşünür (idrak eder) ve gelecekte daha sonra gelenlerin kendilerine katılmasıyla düşünülen nefisler çoğalır. Böylece önceden göçüp gidenlerden her birinin zevk alması sonsuza değin artar... Faal Aklın gâyesi olan yüce sa'âdet de budur.

---

9 L. Gardet, "Philosophie et Religion en Islam avant l'an 330 de l'Hegire", *L'Elaboration de l'Islam* (Colloque de Strasbourg, 1959), Paris, Puf, 1961, s. 57.

10 *Es-siyâse..*, s. 82.

İktibas ettiğimiz bu satırları, birçok bakımdan andıran bir başka metin de *el-Medînet-ul-Fâdıla*'da yer almaktadır.[11] Yukarıya aldığımız metinde dikkatle ele alınması gereken birçok nokta bulunmaktadır. İlk olarak metnin temel konusu olan *ittisâl*, maddeden ayrılmış ruhlar arasında olmaktadır. Böyle bir durum da bu dünyada değil, anca âhiret hayatında mümkün olur. İkinci olarak, bu *ittisâl* ve onun birlikte getirdiği katıksız ve derin haz, insanın elde edebileceği mutluluğun en yüce derecesidir. Konumuz acısından önemli olan üçüncü nokta ise şudur: "*İttisâl* halinde bile her nefis (veya akıl), kendi münferid varlığını korumaktadır." Metinde altı çizili ifadeler, bunu açıkça göstermektedir.

Geniş bir açıdan bakıldığında Farabî, nefisleri üç başlık altında toplar: (a) Mutluluğa ermiş olanların nefisleri; (b) fâsıkların nefisleri; ve (c) varlıktaki mertebeleri maddî seviyeyi aşamamış *câhiller*in nefisleri. Yukarıda iktibas ettiğimiz metin de gösterdiyor ki, *sa'îd* nefislerin ölümsüzlüğü hakkında herhangi bir tartışma açmak gereksizdir. Bu nefisler söz konusu olduğunda, asıl tartışma onların ölümsüzlüğü ile ilgili olmayıp *ferdî* ölümsüzlükleri ile ilgilidir. Fakat tasnifde yer alan son iki grup nefisleri dikkate aldığımızda farklı bir durumla karşı karşıya bulunduğumuzu hemen anlarız. Bu konuya en ciddi bir şekilde dikkati çeken filozof, Müslüman İspanya'nın büyük mütefekkiri İbn Tufeyl olmuştur. İbn Tufeyl'e göre, Farabî ruhun ölümsüzlüğü, dolayısiyle sa'âdeti hakkındaki görüşünde tamamen tutarsızdır. O, şöyle der:[12]

> O (Farabî), Faziletli Din *(el-Millet-ul-Fâdıla)* adlı eserinde fâsıkların ruhlarının ölümden sonra ebedi olarak sonsuz bir azâba mahkûm olacaklarını öne sürer. Ama daha sonra *Medenî Siyâset (es-Siyâset-ul-Medeniyye)*'sinde ise, bu ruhların yokluğa karışacaklarını ve yalnızca sa'âdete ermiş ruhların bâki kalacaklarını söyler. Aristoteles'in *Ahlâk*'ına yazdığı yorumda da, insan mutluluğunun bir yönünden söz etmekte ve bu

11 S. 114-5 (bkz. dn. 14).
12 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yekzan*, Yay. A. Emin, Kahire, 1959, s. 62.

mutluluğun sâdece ve sâdece bu dünyada elde edileceğini öne sürmekte, daha sonra şu şekilde özetleyebileceğimiz bir hususu eklemektedir: Buna zıt düşen ne söylenirse mânasız lakırdıdan ibaret kalır ve koca karıların söyledikleri masallar gibi olur. Böyle bir görüş, bütün insanları Allah'ın rahmetinden ümid kesmeye iletir, fâsıkla iyiyi aynı kefeye koyar. Çünkü ona göre, bütün insanlar yok olmaya mahkûm demektir. Bu, düzeltilmesi mümkün olmayan bir hata, tedavisi imkânsız yanlış bir adım atıştır...

Burada İbn Tufeyl'in üzerinde durduğu bütün noktaları ele alıp incelemek mümkündür, çünkü onun Farabî'ye mal ettiği bütün eserler -Aristoteles'in *Ahlâk*'ı üzerine yazılan yorum hariç- bugün elimizde mevcuttur. Bir nokta hakkında emin olmamız gerekiyor: Farabî, mevcut eserlerinin hiçbirinde "bütün insanlar yok olmaya mahkûmdur" şeklinde bir görüşe yer vermiyor. O halde hâlihazırda bu konu üzerinde durmaya gerek yoktur. Gerçi, öyle görünüyor ki, Farabî'ye göre, ölümsüzlük nefsin özünde mevcut değildir. İnsan, ölümsüz bir varlık olarak doğmaz. İnsanın ölümsüz olma imkân ve kapasitesine sahip olan yegâne yanı aklıdır. Bu da ancak Faal Aklın yardımı ile, ondan alacağı ışık sayesinde ölümsüzlüğe hak kazanabilir. Bu konuda Farabî, kendisinden sonra gelen büyük İslâm filozofu İbn Sînâ'dan farklı düşünür. İbn Sinâ'ya göre, ölümsüzlük, ruhun kendi cevherinden gelmektedir, dolayısıyla o, bilgi sayesinde sonradan kazanılan bir varlık mertebesi değildir.[13] Mutluluğun bilgi ile mi kazanıldığı, başka bir yolla mı elde edildiği, burada üzerinde durmamız gereken bir konu değildir.

İttisâl kavram altında -ki bu Faal Aklın başta gelen gâyesidir- Farabî, faziletli ve mutlu ruhların birliğini, bedene ihtiyaç duymadan korumaktadır. Ferdiyetin yitirilmediği bu birlik, şüphesiz ölümden sonra gerçekleşmektedir. Aslında bu birlik, Farabî'nin bu dünyada Faziletli Şehirde kurduğu birliğin, rûhanî bir deva-

13 Krş. *En-nefsu'l-beşeriyye 'inde İbn Sina*, derleyen: A.N. Nadir, Beyrut, 1968, s. 39 vd.

mıdır. Bu şehirde insanlar, ortak faziletli hayatın doğurduğu aşk sayesinde birbirlerine bağlamışlardır.[14] Ne var ki, bu insanlar, şehirde, kabiliyetleri ve gördükleri işler açısından, farklı dereceleri işgal ederler. Genellikle şehir halkı iki ana zümreye ayrılır: Hikmet sahibi kişiler (*hukemâ'*) ve genel inanmışlar zümresi (*mu'minûn*). Hukemâ', Allah'ı ve öteki rûhâni varlıkları düşünme (*ta'akkul*) imkânına sahip oldukları halde, ikinciler, onları sadece hayal (*tahayyul*) etme imkânına sahiptirler.[15] Bu iki zümreye dahil olan bütün nefisler ölümsüzdür.

Şimdi ferdî varlığın ortadan kalkması için bütün bu farklı seviyedeki ruhların aynı mutluluk derecesinde bulunmaları gerekir. Oysa böyle bir düşünce sakattır. Hekîm bir kişiyle bir mukallid nasıl olur da aynı idrak seviyesinde bulunabilirler? Farabî'ye göre, "açıktır ki, şehir halkı tarafından kazanılan mutluluk, kemiyetçe de, keyfiyetçe de farklılık gösterir. Buna bağlı olarak onların elde ettikleri haz da farklı olur."[16] Bu satırlar, dünya sa'âdeti hakkındadır, fakat uhrevî sa'adet için de aynı şey pekâlâ söylenebilir. Bu mutluluğun da farklı derecelerde gerçekleşmesi gerekir. Çünkü, onlara sahip olan ruhlar, farklı bedenlerde yaşamış ve dolayısiyle farklı mizaçlar edinmişlerdir.[17]

Gazâlî de *felâsife*'nin böyle bir görüşe sahip olduklarına *Tehâfut*'da işaret etmektedir. Filozoflara göre, diyor Gazâlî, "iki ruhdan her biri ayrı mizaca sahiptir, çünkü mizaçlar ahlâkî karakterin sonucu olarak doğarlar; ve tıpkı dış fizyonomide olduğu gibi, ahlâkî karakterde iki farklı varlıkta katiyyen aynı şekilde olmaz."[18] O halde, madem ki öteki dünyadaki mutluluk, her nefs

---

14 *Fusûlu'l-Medeni*, Nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, böl. 57.

15 K. *Tahsilu's-Sa'âde*, Haydarabad, 1345/1926 s. 37-8; *Es-siyâse*..., s. 85-6 ve *el-Medinetu'l-fadila*, (Nşr. A. Nadir) s. 122-3.

16 *Es-siyâse*, s. 181.

17 *El-Medine*, s. 113.

18 *Tehâfutu'l-Felâsife*, Nşr. S. Dunya, Kahire 1961 (İng. çev. Kemali, Lahore, 1958, s. 223).

için farklı olacak (çünkü mutluluğun derecesi bu dünyada kazanılan ahlakî karakterin seviyesine bağlıdır) bu durumda her nefsin kendi müstakil hayatını koruması gerekecektir.

Kanaatimce, Farabî bu konuda oldukça açık bir tutum içindedir. O, *Uyûn-ul-Mesâil*'de şöyle bir ifadeye yer verir: "Bedenin ölümünden sonra nefis için mutluluklar *(saâdât)* ve mutsuzluklar *(şekâvât)* vardır. Bu haller *(ahvâl)* ise nefisler arasındaki farklılıklara göre değişiklik arzeder."[19] Bu adâlete ters düşer.[20] Eğer tek tek ruhlar değil de bir tek Evrensel Ruh varolacaksa, farklı mizaçlardan, farklı mutluluk derecelerinden söz etmenin ne anlamı olacak? Eğer münferid nefislerin benlikleri eriyip gidecekse, "*kendi* varlığına ilâveten *başka nefisleri* de taakkul edecek" demek, mânâsız olmayacak mı?

Öyle ise özetle diyebiliriz ki, Farabî'nin, sahih eserlerinde yer alan metinlerin ışığında konuya bakacak olursak, mutlu ruhlar, kendi ferdiyetlerini hiçbir zaman yitirmemektedirler. Onların, sanki tek bir ruhun kısımlarıymış gibi görünmeleri bu sonucu asla değiştirmez. Fakat yukarıdaki tasnifde yer alan öteki ruhların, *fâsık ve câhil* ruhların durumları nasıl olacak?

Tıpkı faziletli ve mutlu nefisler gibi, fâsık nefis de Allah'ı ve öteki rûhânî varlıkları ta'akkul imkânına sahip bulunuyor. Fakat birincilerden farklı olarak, fasık, kemâle götürücü fiilleri yapmamakta israr etmektedir. Kemâl olmadan da mutluluğun elde edilmesi mümkün değildir. Başka bir deyişle, fâsık, belli ölçüde de olsa nazarî kemâle sahip olduğu halde amelî kemâlden, yani ahlaklılıktan mahrum bulunuyor. Bu bakımdan, o, bir kötülük işlediği zaman yaptığının kötü olduğunu bilir. Bu da ona acı verir. Fakat ruh, bedende olduğu sürece, yani bu dünya hayatında, bu acıyı şiddetli olarak duymayabilir. Her kötü fiil fâsıkın ruhuna kötü alışkanlıklar kazandırır. Ve bir gün ölüm bede-

---

19 Nşr. F. Dietrici, *Alfarabi's Philosophiche Abhandlungen*, Leiden, 1980 s. 64.
20 Aynı yer.

ni ortadan kaldırınca, nefis bütün bu kötü alışkanlıkların sıkıntısını çekmeye başlar.[21] Bu demektir ki, fâsık nefisler de ölümsüzdürler. Ahlâkî faziletlerin bulunmayışına rağmen, nazarî güç, onları ölümsüz kılmaya yetmiştir. Tıpkı mutlu nefisler arasında olduğu gibi, bunlar arasında da bir birlik kurulur. Biri, kendi acısına ilâveten öteki fâsık nefislerin acılarını da tadar. Sayısız sayıda kötü nefisler kafileye katıldıkça, acı da sonsuzca artmaya devam edecektir.[22]

"Câhiller"in nefislerine gelince, Farabî bunları ölümsüzlüğe lâyık görmez, çünkü bu nefisler, ne nazarî, ne de amelî kemâle sahiptirler. "Cahil" olmak (bu mânâda), maddeye sıkı sıkıya bağlı kalmak demektir. Eğer bir varlık kopmaz biçimde maddeye bağlı ise, onun yok olup gdeceğini düşünmek, son derece mantîkîdir, çünkü yokluğa karışma maddenin mahiyeti gereğidir. Câhil nefisler, diyor Farabî, "hastadırlar ve maddeye zincirlenmişlerdir."[23] Dolayısıyla onlar, tıpkı vahşi hayvanlar gibi yok olmaya mahkûmdurlar.[24] Onların akılları potansiyel seviyenin üstüne çıkamamıştır; bu derecedeki akıl ise, ölümsüz değildir. (Abdurrahman Bedevî'ye göre, Alexander Aphrodisias da potansiyel aklın ölümsüzlüğüne inanmamaktaydı).[25]

Bu son görüş Farabî'nin felsefî sistemiyle tutarlıdır. Ne var ki, Fârâbî, başka herhangi bir yerden çok burada kabul edilmiş İslâmî esaslara ters düşmektedir. Bu sonuç, özellikle Farabî'nin iki ana eserinde, *el-Medînet-ul-Fâdıla* ve *es-Siyâset-ul-Medeniyye*'de sergilenen genel çerçeve açısından doğrudur. Başka eserlerindeki ifadeleri, söz gelimi, *'Uyûn-ul-Mesâil*'deki bir cümleyi dikkate alırsak, farklı bir görüşe ulaşmak ve Farabî'yi tutarsız saymak mümkündür. Söz konusu yerde şöyle bir cümle geçer: Potansi-

---

21 *El-Medîne*, s. 119.

22 Aynı yer.

23 *Es-siyâse*, s. 83.

24 *El-Medine*, s. 118-9. *Es-Siyâse*, s. 33.

25 H. Bedevî, *Aristo 'inde'l-arab*, Kahire, 1947. s. 3.

yel akıl "basit bir cevher olup maddî değildir."[26] Bize öyle geliyor ki, daha geniş ve sihhatli malumata sahip olmadığımız sürece, Farabî'nin, adlarını andığımız iki büyük eserinde yer alan görüşlerini "asıl görüşler" olarak kabul etmenin dışında başka alternatif yok gibidir.

Felsefecilerin görüşlerini ciddi bir tenkid süzgecinden geçiren, özellikle onların âhiret hayatı (ve bu arada cesedlerin haşri) hakkındaki fikirleriyle gayrı-islâmî bir yöne saptıklarını iddia eden Gazâlî'nin, Farabî felsefesinde yer alan potansiyel akılla ilgili bu görüşe hiç temasa etmemiş olması, doğrusu, hayret uyandırıcıdır.[27] Oysa, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, câhil nefislere ölümsüzlük hakkını tanımama görüşü, kabul edilmiş İslâmî çerçeve içerisine yerleştirilmesi imkânsız olan bir fikirdi. Bazı yönleriyle pek açık olmamakla birlikte İbn Tufeyl'in önemli tesbitinin Gazâlî'nin gözünden kaçmış olması, kanaatimizce, şundan ileri geliyor olabilir: Felsefeyi inceleme ve eleştirme konusunda Gazâlî'nin yakın kaynağı, Farabî'nin eserleri olmaktan çok İbn Sinâ'nın eserleridir. İbn Sina, nefsi, mahiyeti gereği, basit, gayrımaddî ve ölümsüz kabul ettiği, dolayısıyla, gelişmemiş nefisler için de Allah'ın lutfundan "bir çeşit rahatlık (*râha*)[28]" bahşedileceğine inandığı için Gazâlî bu görüşün bütünüyle Felâsife'ye ait olduğu kanaatine vardı.

Şimdi buraya kadar söylediklerimizi birkaç cümle ile özetlemeğe çalışalım.

Farabî, heyûlânî aklın, bu seviyede kaldığı sürece, ölümsüz olduğuna inanmamakta, ölümsüzlüğü fiil derecesine ulaşmış aklın bir imtiyazı gibi görmektedir. Öte yandan, gerek *sa'îd* gerekse *şakî* ruhların ölümsüz olduklarına inanmakta ve ruhların ölüm-

---

26 *Phil. Abh.*, s. 62.

27 Bkz. *Tahâfut al-felâsifa*, s. 268. Ayrıca *Maqâsid al-falâsifa*, ed. S. Dunya, Kahire, 1961, s. 37 ff.

28 *En-nefs el-beşeriyye..*, s. 110.

den sonra ferdiyetlerini kaybetmeyeceklerine bazı metinlerde açıkca işaret etmektedir. Böyle bir tesbitten yola çıkınca, O'Leary, Hammond, Pines, Walzer ve Gardet gibi Batılı ilim adamlarının, "Farabî ferdî ruhun ölümsüzlüğüne inanmıyordu" şeklinde dile getirilen görüşleri, bütünüyle temelsiz kalmaktadır. Onları bu kanaate sürükleyen şey, Farabî'nin gerçekten söylediklerinden çok, onun Aristoteles'in psikolojisini kabul etmiş olmasıdır.

Son olarak, Farabî'nin "cahil" nefisler hakkındaki görüşü, kendi felsefî sistemiyle uyum içinde ise de, benimsenmiş İslâmî anlayışa ters düşmektedir.

İBN SİNA'NIN MUTLULUK (*ES-SA'ÂDE*) ANLAYIŞI*

İbn Sînâ, insanın mutluluğundan sözederken enine boyuna açılmış ve iyice çiğnenmiş bir yol üzerinde olduğunun tam anlamıyla farkındadır. Eski Yunanda Sofistlerin çabaları sonucu gündemde baş sıraya giren insan ve onun mutluluğu ile ilgili düşünceler, Platon ve Aristoteles'in yazılarında daha bir derinlik kazanmış, birçok yeni unsurları da içine alan 'Yunan hikmeti' İslâm kültür ortamında kendisine yeni bir yurt bulmuştur.

Felsefe dünyasının "İkinci Öğretmeni" büyük Türk filozofu Fârâbi, mutluluk konusunu eserlerinin şurasına ya da burasına serpiştirmeği uygun görmemiş, bu konuda müstakil eserler kaleme almıştır. Söz konusu eserlerinde önce Platon'la Aristoteles'in görüşlerini, daha sonra da felsefe ile dini uzlaştırarak sentezci ve yaratıcı zekâsının ürünlerini ortaya koymayı başarmıştır. Doğrusu, Fârabî'den sonra gelen İslâm filozoflarının, insanın mutluluğu konusunda yeni bir şey söylemeleri hiç de kolay olmamıştır. Nitekim biraz sonra Ortaçağın büyük felsefe ustası İbn Sînâ'nın mutluluğa ilişkin görüşlerinden söz ederken onun Fârâbi'ye ne kadar çok şey borçlu olduğunu açıkça göreceğiz.

Tıpkı Fârâbî gibi, İbn Sînâ da "mutluluk nedir?" sorusunu, daha geniş kapsamlı bir soru olan "insan nedir?" sorusu ışığında

---

* *İbn Sînâ: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 433-451.

ele almaktadır. Öyle ya, madem ki sözkonusu olan insanın mutluluğudur; o halde onun bütün duydukları, düşündükleri, yapıp ettikleri, kısacası bütün varlık şartları, mutlulukla doğrudan ilgili olacaktır. Mutluluğun mantık ve matematikten metafiziğe kadar bütün bilgi dallarıyla ilgili olması da gene konunun bu evrensel niteliğinden ileri gelmektedir. O dinin, metafiziğin, psikolojinin, ahlâkın ve siyasetin ortak konusudur.

Yunancadaki *eudaimonia* kelimesine karşılık olarak müslüman filozoflar, genellikle "es-sa'âde" ya da "es-sa'âde el-kusvâ", "es-sa'âde el-uzma" "es-sa'âde el-ulyâ" kelimelerini kullanmaktadırlar. "Tanrıların mutluluğu" anlamına gelen Yunancadaki *makeres* kelimesinin İslâm literatüründe bir karşılığı yoktur. Çünkü İslâma göre, aşkın bir varlık olan Tanrı'nın, mutlu ya da mutsuz olması diye bir şey sözkonusu olamaz. İbn Sînâ, Tanrı'nın memnunluğu sözkonusu olduğunda, İslâmî geleneğe uyarak "ridâ" ve "ibtihâc" kelimelerini kullanır.[1] Bu arada "yetkinlik" (kemâl), mutluluğun tanımlayıcı ve belirleyici bir öğesi olduğundan "el-kelâm el-aksâ" veya "el-kemâl el-âhir" kelimelerinin de "es-sa'âde el-kusvâ" anlamında kullanıldığına tanık olmaktayız. Ayrıca, mutluluğu kazanmış olan bir kimsenin durumunu anlatmak için "felâh", "necât", "yumn", "ni'me", "surûr" "ferah" v.b. kelimelerin de Arapça felsefe yazılarında kullanıldığına işaret etmekte yarar vardır. Bütün bu kelimeler, Kur'an'da sık sık geçmekle birlikte, "sa'âde" veya "es-sa'âde el-kusvâ" kelimesi, bu şekliyle geçmemektedir. Kur'an'da "sa'îd" ve bunun zıttı olan "şakî" kelimeleri kullanılmıştır.[2]

İbn Sînâ, birkaç sayfalık bir risâlesinin[3] dışında mutluluk konusunda ayrı bir eser kaleme almamıştır. Hatta bu küçük risalesi bile mutluluktan ziyade, ruhun cisim olmadığı, ölümsüz olduğu

---

1 *El-İşârât ve't-Tenbihât* (yay. Süleyman Dünya, Kahire, 1960), s. 782. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere kısaca "*İşârât*" şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

2 Ayrıntılı bilgi için bkz., Mehmet Aydın, "Kur'an-ı Kerim'e Göre 'Sa'îd' ve 'Şakî'", *Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı*, 1973, s. 9-18.

3 *Risâle fi's-Sa'âde*, *Mecmu Resâil* (Haydarâbad, 1354) içinde.

v.s. ile ilgili kanıtlamalara yer vermektedir. Fakat bu durum, İbn Sînâ'nın mutluluk konusuna daha az önem verdiği anlamına gelmez. O, başta *Şifâ, Necât* ve *İşârât* gibi ana eserleri olmak üzere hemen bütün yazılarında bu konu üzerinde durmuştur. Bilindiği gibi, İbn Sînâ'yı en çok uğraştıran konu, "nefs"tir. Ana eserlerinde bu konuya ayrılmış uzun bölümleri, nefs üstüne yazdığı müstakil eserlerle birlikte dikkate aldığımız takdirde, filozofumuzun rasyonel psikolojiye dair yazılarının büyük bir yekûn tuttuğunu görürüz. O, nefs hakkında görüş öne sürdüğü hemen her yerde mutluluğu da sözkonusu etmeden geçememiştir.

Genellikle "tasavvufî" diye nitelendirilen eserlerin de belli başlı konusu gene mutluluktur. Farklı bir okuyucu kitlesi düşünülerek kaleme alınmış olan bu eserlerin anlatım biçimleri, bize İbn Sînâ'nın konuyu ele alışı hakkında da belli bir fikir vermektedir. Şöyle ki: İbn Sînâ, yalnız yaşadığı zaman açısından değil, özellikle ahlâk ve siyaset konularının ele alınış üslûbu açısından da Fârâbî ile felsefenin büyük tenkitçisi Gazâlî arasında yer almaktadır. Fârâbî, bugün elimizde bulunan belli başlı felsefî eserlerinde (*Medînetu'l-fâdıla, Siyâsetu'l-medeniyye v.s.*) dinî terminolojiyi kullanmamaya azami derecede çaba harcamış görünmektedir. O, görüşlerini desteklemek için âyet ve hadislere hemen hemen hiç başvurmaz. Gazâlî ise mecbur kalmadıkça filozofların kullandıkları terminolojiye yer vermek istemez. İbn Sînâ'nın yazılarında ise, felsefî, dinî ve tasavvufî ıstılahları yan yana ve içiçe görmekteyiz. Söz gelişi o, mutluluktan sözederken bazan bir filozof, bazan bir kelâmcı, bazan da bir mutasavvıf gibi konuşur. Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin üslûbundaki rahatlıkta, onun konuları ele alış ve işleyiş tarzında İbn Sînâ'nın bu tutumu önemli rol oynamıştır.

Bu genel girişten sonra şimdi asıl konumuz olan İbn Sînâ'nın mutluluk görüşüne gelelim. Filozofumuz burada şu temel sorulara cevap bulmaya çalışır: Mutluluk nedir? O, yalnız ruhânî midir? Yoksa hem ruhânî hem de cismânî midir? Son (nihâi) mutluluk nasıl ve ne zaman kazanılır? Mutluluk konusunda dinin ve felsefenin

söyleyeceği şeyler nelerdir? Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu ve benzeri sorular, felsefenin yalnız bir ya da iki alanını değil, bütün alanlarını ilgilendirir. Bu yüzdendir ki, hemen bütün Ortaçağ filozoflarının eserlerinde görüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın eserlerinde de psikolojiyi metafizikten, metafiziği ahlâktan ve ahlâkı siyasetten ayırmak mümkün değildir. Buna rağmen, bütünlüğü gözden uzak tutmamak şartıyla mutluluk sorununu psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik açılardan ele almak, tahlillerimizde kolaylık sağlayacaktır.

1. PSİKOLOJİK AÇIDAN İNSANIN MUTLULUĞU

Tıpkı Fârâbî gibi, İbn Sînâ da insanı bir "nefs"[4] ve bir bedenden oluşan bir varlık olarak kabul eder. Aristoteles geleneğini sürdüren İbn Sina, nefsin güçlerini bir sınıflandırmaya tabi tutar. Başta *Şifâ* ve *Necât* olmak üzere, aşağıda gösterilen bölümlemeye İbn Sînâ'nın birçok eserlerinde rastlamak mümkündür:[5]

NEFS

Nebâtî	Hayvânî	İnsânî
Beslenme gücü	Hareket gücü	Bilici güç
Büyüme gücü	Algı gücü	Yapıcı güç
Üreme gücü		

Nefsin bu güçleri arasında tam bir sıra düzeni vardır. İnsanî yetkinliğin kazanılması ve mutluluğun elde edilebilmesi için bir altttaki gücün bir üsttekine hizmet etmesi gerekir.[6] İbn Sînâ, gayeci (teleolojik) ahlâk geleneğine bağlıdır. Bilindiği gibi, bu ah-

4 Bu yazımızda İbn Sînâ'nın terminolojisine uyarak "nefs" kelimesini koruduk, çünkü, "rûh" kelimesi, her zaman *nefs* kelimesini karşılayamamaktadır.

5 Bkz. *Avicenna's De Anima* (yay. Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1973) Makale I, Bölüm 5, s. 39 vd.

6 *A.g.e.*, s. 50. Bu konuda Fârâbî de İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşır. Bkz. *Es-Siyâse el-Medeniyye* (Yay. F. M. Naccar, Beyrut, 1964), s. 83-84.

lâk anlayışında insan, amaç-güdücü bir varlık olarak tanımlanır. Burada insan, düşünen-bilen gücü ile "kendi başına iyi" (bizatihi hayr)'nin ne olduğuna karar verir; daha sonra da yapan - eden gücü ile sözkonusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Başka bir deyişle, gâyeci ahlâk anlayışında önce "İyi nedir?" sorusu cevaplandırılır, daha sonra "Doğru fiil nedir?" sorusunun cevabına geçilir. Dolayısıyla burada değere ilişkin düşünme, ahlâkî yükümlülüğe ilişkin düşünmeden önce gelir. Oysa Kant'tan sonra gelişen deontolojik ahlâk görüşlerinde ahlâkî yükümlülük ya da "ödev" ön plana çıkar.

Gene, teleolojik ahlâk görüşünü savunan hemen bütün düşünürlerde olduğu gibi, İbn Sînâ'da "tabiatçı" (naturalist) bir ahlâk anlayışı ile karşı karşıyayız. O, psikolojik görüşleri ahlâka ilişkin görüşlerinin temeli saymakta, buna bağlı olarak da insanın ne olduğu sorusundan kalkarak onun nasıl davranması gerektiği sorusuna gitmektedir. Başka bir anlatımla, İbn Sînâ değer yargılarını olgu yargılarından çıkarmakta, ahlâkî iyiyi psikolojinin terimleriyle ifade etmektedir. Bunun böyle olduğu aşağıdaki açıklamalardan da kolayca anlaşılacaktır.

İbn Sînâ'ya göre, nefsin düşünme gücü yalnız insanda vardır. İnsanî nefsin hem bilici hem de yapıcı güçlerine "akıl" adı verilir. Bu nefsin bir takım güçlere ayrılması, onun ontolojik anlamda bölünebilirliği anlamına gelmez. Sözkonusu iki güç, aklm iki ayrı yönünden başka bir şey değildir. Bu güçlerden birincisi, özellikle soyut düşünce ile ilgili olup "akledilirler" *(ma'kulât)* dünyasına; ikincisi ise, bedene yöneliktir.[7]

Aklın bu iki gücünü dikkate alarak -ve gene Aristoteles geleneğini sürdürerek- İbn Sînâ, "hikmet"i de ikiye ayırır: Nazarî ve amelî. O, hikmeti, "insanî gücün yettiği ölçüde nazarî ve amelî hakikatların tasavvur ve tasdik edilmesi suretiyle nefsin yetkinlik kazanması" biçiminde tanımlar. Siyâset, ev-yönetimi ve ahlâk,

---

7 A.g.e., s. 45 vd. *Necât*, (Kahire, 2. baskı Kurdî neşri, 1938). s. 163-4.

amelî (pratik) hikmetin bölümlerini oluşturmaktadır.[8] İşte bu iki hikmetin tamamlanması, diyor İbn Sînâ, insana, en yüce iyilik demek olan mutluluğu kazandırır.[9] Şüphesiz burada asıl amaç, nazarî hikmetin gerçekleşmesidir. Amelî hikmet yalnız bir araçtan ibarettir. Nazarî hikmetin gerçekleşmesi ise, başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme gücünün, başka bir deyimle "maddî" (heyûlânî) aklın, "fiil" durumuna geçebilmesine bağlıdır. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Bu sorunun cevabı, bizi sadece İbn Sînâ'nın akıl öğretisini değil, epistemolojisini de incelemeye götürecektir. Çünkü aklın "maddi" durumdan basamak basamak "fiil" durumuna çıkması, insan bilgisinin, dolayısıyla yetkinliğinin de aynı yönde ve ölçüde artması demektir.

Akıl, yetkinlik kazanmada şu derecelerden geçer:

1) Heyûlânî akıl, yani aklın herkese verilmiş olan ilk derecesi, her şeyden önce "ilk akledilirler"i *(el-ma'kûlât el-ûlâ)* alır ki, bunlar asıl veya "ikinci akledilirler"inin *(el-ma'kûlât es-sâniyye)* idrak edilmeleri için bir vasıtadır. İlk akledilirler, doğrudan doğruya bilinen şeyler olup onları anlamak için derin düşünme ve ciddi gayret gerekli değildir. "Bütün, kendisini oluşturan parçalardan daha büyüktür." "Bir şeye eşit olan iki şey arasında da bir eşitlik vardır" gibi bilgiler bu cümledendir.

2) Sözkonusu bu bilgileri elde eden akıl, "fiil" durumunda akıl derecesine ulaşır; ancak gene de kendisinden yukarıda olan dereceye göre "kuvve halinde akıl" sayılır. *Meleke* durumundaki akıl, daha sonra mutlak anlamda fiil halindeki suretleri kavrayan, onlar üzerinde düşünen ve düşündüğünü de farkeden bir dereceye yükselir. Ulaşılan bu yeni dereceye,

3) *Müktesep* akıl derecesi denir. Adından da anlaşılacağı gibi, bu akıl derecesi, insanın doğuştan sahip olduğu bir derece olmayıp "kazanılmış"tır.

---

8 *'Uyûn el-Hikme* (Yay. A. Bedevî, Kahire, 1954), s.16.

9 *A.g.e.*, s. 17.

Akıl, heyûlânî düzeyden bu düzeye sâdece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi, hiçbir zaman heyûlânî düzeyde bulunmamış ve sürekli olarak fiil hâlinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. İşte bu varlığın adı, Faal Akıl'dır.[10] Bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan aklı, her türlü yetkinliği kazanır ve böylece akıllar dünyasının (melekût âleminin) şerefli bir üyesi hâline gelir. Sonunda insan aklı Faal Akıl'la birleşir. İslâm felsefe literatüründe "ittisâl" adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda "sa'âdet"in elde edilmesidir.

Burada Fârâbî'nin görüşlerini aynen tekrarlayan İbn Sînâ'ya göre, Faal Akıl'ın iki önemli görevi vardır: O, sürekli olarak fiil halinde olduğu için "sûretleri verendir" *(vâhib as-suvar)*. İkinci olarak bu akıl, insan aklını aydınlatır ve onu, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar.[11]

Bütün bu aklî gelişmenin olabilmesi için bedene düşen görev nedir? Bu soru bizi felsefenin çok eski bir sorununa, ruh-beden ilişkisine götürmektedir. Bu sorunun çözümünde, daha doğrusu çözümü için atılan adımlarda özellikle Platon'cu ve Yeni-Platon'cu görüşlerin etkisinde kalan Fârâbî ve İbn Sînâ, Yunan düşüncesinin düalist insan kavramını benimseyerek Kur'an'ın insan görüşünden oldukça uzaklaşmış görünmektedirler. Kur'an'ın insan kavramında beden, yetkinliğin ve dolayısıyla mutluluğun ayrılmaz öğesidir. Gerçi bu konuda İbn Sînâ, İslâmın anlayışına Fârâbî'den daha yakındır; ya da ilk bakışta en azından böyle bir izlenim vermektedir. Fakat öyle görünüyor ki, son tahlilde İbn Sînâ da üstadı Fârâbî'nin ulaştığı sonu-

---

10 *Avicenna's De Anima*, s. 33 vd. ve s. 49-50. Ayrıca bkz. *Necât*, s. 165 vd. *'Uyûn el-Hikme*, s. 42-43. Burada sözü edilen iki tür "akledilirler" ve onlar arasındaki ilişki konusunda İbn Sînâ, Fârabî'yi çok yakından izlemektedir. Bkz. *Kitâb ârâ ehl el-medîne el-fâdıla* (Yay. A. N. Nader, 1964) s. 84 ve *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 74.

11 Bu, aynı zamanda Fârâbî'nin de görüşüdür. Bkz. *es-Siyâse el-medeniyye*, s. 79.

cu kabul etmektedir. Denebilir ki, bu iki büyük düşünür arasındaki en önemli fark, heyûlânî aklın ölümsüzlüğüne ilişkin görüşte ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî, heyûlânî aklın kendi başına ölümsüz olduğunu kabul etmez. Ona göre, akıl maddî düzeyden yukarı çıkamamış, dolayısıyla güç durumundan fiil durumuna geçememiş ise, bedene bağımlı olmaktan kurtulamamış demektir. Bu durumda bedenin yok olmasıyla o da yok olacaktır. O halde ölümden sonra bedenin mutlulukta payı olması diye bir şey sözkonusu olamaz. Kur'an'ın bedenin mutluluğuna ilişkin ifadelerini, Fârâbî'ye göre, mecazî anlamda yorumlamak gerekir. Eğer Kur'an'da bu şekildeki ifadeler bulunmasaydı, sıradan insanlara rûhânî mutluluğu anlatmak, dolayısıyla onları erdemli fiillere yöneltmek mümkün olmayacaktı.[12] İbn Sînâ, bu konuda farkıl düşünür. Ona göre, gelişmemiş nefsin ölümsüz olmadığı görüşü, "İskender'in (Alexandre Aphrodisias) yolundan gidenlerce" savunulmuştur. Böyle bâtıl bir görüşü Aristoteles'e mal etmek yanlıştır. İbn Sînâ, derecesi ne olursa olsun, nefsin bizatihi ölümsüz olduğuna inanır.[13] Bedenin yok olmasıyla nefs yok olmaz. Eğer böyle bir şey sözkonusu olsaydı, bu durumda o, varlığının her mertebesinde bedene bağımlı olacak, varlığını sürdürmek için bir varlığa dayanmak zorunda kalacak, dolayısıyla cevher olma statüsüne sahip olamayacaktı. Oysa nefsin bir cevher (töz) olduğu felsefî yollarla rahatça kanıtlanabilir.

Burada bir hususa dikkati çekmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ, görüşlerindeki farklılığa rağmen, Fârâbî'ye hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Aynı sükûtu daha sonra Gazâlî'de de görmekteyiz. *Felâsife*'nin tutarsızlığını ve hatta bazı noktalarda "doğru yoldan çıktığını"(!) kanıtlamak için kılı kırk yaran bir araştırmaya koyulan Gazâlî, Fârâbî'nin İslâma uymayan bu görüşünden, öyle

12 Bkz. *es-Siyâse el-medeniyye*, s. 83. *El-Medîne el-fâdıla*, s. 118-9.

13 R. *Adhaviyye fî emre'l-ma'âd* (Yay. Süleyman Dünya, Kahire, 1949), s. 122. Krş. *Avicenna's De Anima*, s. 227-8.

görünüyor ki, haberdar değildir. Bu konuda Fârâbî'ye en büyük darbeyi indiren İbn Tufeyl olmuştur. İbn Tufeyl'e göre, Fârâbî nefs konusunda çelişkili ifadeler öne sürmüştür. O, diyor İbn Tufeyl, *el-Mille el-fâdıla* adlı eserinde fâsıkların (doğruyu bilen ama gereğini yapmayanların) ruhlarının ölümden sonra sonsuz bir acı içinde kalacaklarını söylemesine rağmen, *es-Siyâse el-medeniyye*'de yalnız erdemli insanların ruhlarının yaşamaya devam edeceğini söylemektedir. Aristo'nun, *Ahlâk*'ı üzerine yazdığı bir yorumda ise, ölümsüzlüğü tamamen inkâr etmektedir.[14]

İbn Tufeyl'in iddialarının doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde durmak konumuzun dışında kalmaktadır. Ancak Fârâbî'nin, potansiyel aklı ölümsüzlüğe lâyık görmediği, kanaatımızca, tartışmayı gereksiz kılacak ölçüde doğrudur. Onca maddeye zincirlenmiş bir varlık, madde ile birlikte yok olmaya mahkûmdur.[15]

İleride daha ayrıntılı olarak anlatacağımız gibi, İbn Sina'ya göre, fiil durumuna geçemeyen nefslerin de Tanrı katında elde edebilecekleri "bir rahatlık" vardır. İbn Sînâ, yetkinlik ve mutluluk yolunda ilerleyen nefsin, belli bir yere kadar bedene ihtiyacı olduğunu kabul eder. Beden ruhun bir âletidir; dolayısıyla bedenle birleşme, ruhun yararınadır. Ruh, bedenle birlikte yaratılmıştır; bu bakımdan bedenden önce tam anlamıyla rûhânî nitelikte olan bir hayat düşünmek doğru değildir. O, bedenin ölümünden sonra başka bedenlere de girmez, dolayısıyla tenâsuh bâtıldır.[16]

---

14 İbn Tufeyl, *Hayy ibn Yakzân* (Yay. A. Emîn, Kahire, 1959), s. 62. Benzer bir eleştiriyi İbn Sab'în de tekrar etmektedir; bkz. S. I. Estabanlator, "İbn Sab'în y su 'bud el-ârif'", *Al Andalus*, IX, 1944, s. 398, n. 6.

15 *El-Medîne el-fâdıla*, s. 118-9.; *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 33. Krş. A. Bedevî, *Aristu 'ind el-arab* (Kahire, 1947), s. 3. Genel felsefî tutumu ve temel felsefî eserlerinde yer alan açık ifadeleriyle tutarlı olmamakla beraber, Fârâbî, gene de *'Uyûn el-mesâ'il*'de potansiyel aklın "basit bir cevher olup maddî olmadığı"nı söylemektedir. Bkz. *'Uyûn el-mesâ'il*, (yay. F. Dietrici, *Alfarabis Pilosophiche Abhandlungen*, Leiden, 1890.) s. 64.

16 *Necât*, s. 173 vd. ve s. 189. Krş. *Avicenna's De Anima*, s. 223-4.

Nefsin bedenle birleşmesi, birbiriyle ilgili iki ayrı sonucu doğurur.[17] Herşeyden önce, nefs bedenle birleşmekle kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir araca kavuşmuş olur. Yukarıda da işaret edildiği gibi, aklın bir yönü, amelî akıl, bedene yöneliktir. İnsan bu akıl sayesinde bedenî organlarını kullanarak ahlâkî erdemleri elde eder. Nefsin kötülüklerden arınabilmesi ve sonunda hakikatin cilalı bir aynası haline gelebilmesi için amelî yetkinliğin gerçekleşmesi zorunludur. İkinci olarak beden sayesinde nefs, kendi ferdiyetini kazanır. Bilndiği gibi, birbirleriyle her bakımdan aynı olan iki nefse rastlamak mümkün değildir. İşte bu, onların ayrı bedenler kullanıp farklı "mizaçlar" kazanmış olmalarından ileri gelir.[18]

Ne var ki, nefs ile beden arasında bu şekilde bir ilişkinin bulunması, ne nefsin ontolojik anlamda bedene bağlı olduğunu, ne de bedenin ölümden sonra yaşamaya hak kazandığını gösterir. Nefs her şeyden önce, bedenin yardımına ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilir. Varsayalım ki, insan her türlü yetkinliğe sahip olduğu halde bir defada yaratılmış olsun; buna rağmen bedenî organlardan hiçbirini kullanma imkânına sahip olmasın ve bir boşlukta herhangi bir yere temas etmeden hareket etsin. Yine de o, "benlik şuuru"na sahip olacak, kendi kendisini bilecektir. Hiçbir maddî şeye ihtiyaç duymadan insanın kendi varlığını idrak etmesi *(autointellection)* düşünen nefsin en belirgin özelliğidir. Bu şu demektir: Beden, özce, nefsin tanımına dahil değildir.[19]

Bu, düşünen nefsin bedene hiç muhtaç olmadığı anlamına asla gelmez. Bedene muhtaç olmama, nefsin, kendine özgü yetkinliği bütünüyle kazanması demektir ki, böyle bir şey bu dünyada mümkün olmaz. Ancak şu da bir gerçektir ki, nefs, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden, İbn Sînâ'nın tasavvufî eserlerinin deyimiyle, ona "yük" olur. Bu derece yetkinlik kazanmış bir nefs, artık fiil durumuna geçmiş, hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna hâline gelmiştir.

---

17 *R. Adhaviyya..*, s. 90. *Necât*, 178-9. *Avicenna's De Anima*, s. 225 ve s. 223.

18 *Avicenna's De Anima*, s. 16 ve s. 255.

19 *A.g.e.*, s. 10-1.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, aklın da bir üst düzeye çıkmasında Faal Akl'ın yardımı önemli bir yer tutar. Ancak onun yardımı sayesinde insan aklı yetkinlik yolunda ilerleyebilir. Faal Akıl böyle bir yardımı yapabilecek durumdadır, çünkü o, asla maddeye bulaşmamıştır. Zaten eğer o da başlangıçta maddî olsaydı, onu da harekete getirecek maddî-olmayan bir gücün varlığı gerekli olacaktı. Onun insan aklıyla olan ilişkisi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzer. Görülmesi mümkün olan bir nesne, ancak ışık sayesinde *fiilen* görülen bir nesne olmakta; gene güneş sayesinde görmesi mümkün olan göz, *fiilen* gören bir organ olmaktadır. Aynı şekilde Faal Akıl'dan taşan güç, potansiyel akledilirler durumunda bulunan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar, fiilî objeler, akıl da bilfiil akıl hâline gelir.[20]

Akıl bir kez fiil durumuna geçince maddeden bağımsız olma yoluna girer ve bu yolda ilerledikçe maddî-olmayan akıllara benzemeye başlar. Hayal gücünün toplayıcı ve koruyucu özelliğinden farklı olarak, düşünen nefs, akledilirleri yeniden düşünmek istediğinde Faal Akıl'la tekrar temas kurmak zorunda kalır. Fakat ilk kez gerçekleşen temastan farklı olarak, akıl bu sefer aynı bilme sürecinden geçme gereğini duymaz, çünkü daha önceki deneyimleri, onda Faal Akıl'la ilişki kurma alışkanlığını yerleştirir.[21] İşte bu dereceye yükselen nefs, mutluluğunu da kazanmış olur, çünkü onun mutluluğu Faal Akıl'la "birleşmesine" *(ittisâl)* bağlıdır. Bu birleşme yalnız mutluluğun değil, bilginin de temel kaynağı olmaktadır. Nefs, *ittisâl* ile akledilirler dünyasına ulaşır ve onlara benzer. Hatta bu yolculuğun sonunda Mutlak İyi'ye benzeme sözkonusudur. Öyle ki, ilâhî nurla aydınlanmış nefisler *(el-enfus el-mute'ellihe)*, tecelliyi doğrudan alabilecek duruma gelirler.[22]

---

20 *A.g.e.*, s. 68-9. Krş. *'Uyûn el-hikme*, s. 43. Bütün bu görüşler ve güneşin örnek olarak verilmesi, aynen Fârâbî'de de vardır. Bkz. *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 34 vd. ve *Risâle fi'l-akl* (Yay. M. Bouyges, Beirut, 1938), s. 42 vd.

21 *Avicenna's De Anima*, s. 244 ve s. 248.

22 *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle* (Yay. ve Türkçeye çev. A. Ateş, İstanbul, 1953), s. 20-1.

İbn Sînâ, insanın ulaştığı bu yüce dereceyi, farklı eserlerinde farklı terminoloji ile dile getirir. Tıpkı Fârâbî gibi o da Faal Aklı Cebrail ile özdeş sayar. Cebrail, ruhânî yücelişin yol göstericisidir. İbn Sînâ, tasavvufî eserlerinin hemen hepsinde bu yol göstericinin kılavuzluğunda alınan yolun "mâcerâsını" dile getirir. Sözgelişi, *Hayy b. Yakzan* hikâyesinde yaşca genç olmasına rağmen hikmet deryasına dalacak kadar engin tecrübeye sahip olan pîr, Cebrail'in kendisidir. Ferâset ilmini -insanî varlığın derinliklerini, otantik ben'i ve bâtına giden yolları- hakkıyla bilen Hayy, sonsuzluğun yolcusu olduğu için, insanı maddî dünyanın karanlığından kurtararak her iklime götürür. Her ne kadar yol arkadaşları (nefsin kızgınlık ve şehvet güçleri), onu kendileriyle birlikte tutmak (dünyaya bağlamak) isterlerse de, ilâhî koruyucu, onun bütün bu engelleri aşmasını sağlar.[23] *Tayr Risâlesi*'nin deyimiyle, o, "yedi dağı geçip sekizinci dağın ötesine" (Tanrı Ülkesine) varır. Bunu, Melik'in Elçisi (Cebrail)'nin refakatinde yapar.[24] İnsan, Hakikat Pınarı (*Ma'rifetullah*)'nda son bulan bu yolculuk esnasında Nur Beldesi olan Meşrık'ın Mağrib tarafındaki düşmanlarla (nefsin hayvânî güçleriyle) savaşmak ve onları yenmek zorundadır.[25]

Eğer insan, "görünüşler" dünyasının aldatıcı güvenliğine sığınır ve üzerinde bulunduğu durağı (dünya hayatını) ulaşılması gereken durak (*ittisâl*) yerine koyarsa, hiçbir zaman Menzil'e ulaşamaz.[26] Nefsin hayvânî güçleri karşısında zafer kazanmış insan, "varolan" hâliyle "varolması gereken" halinin ne olduğunu bilmeli, "tâlib" ile "matlûb", başka bir ifadeyle, "Absâl hali" ile "Salâman hâli" arasında gerçek bağı kurmalıdır ki "Şuhûd âlemi"nden geçip "Misal âlemi"ne, oradan da "latif sırra" erebilsin.

---

23 *Avicenna and the Visionary Recital*, 137-8. (İbn Sînâ'nın tasavvufî risalelerini içine alan ve Henry Corbin tarafından Fransızcaya çevrilen bu eser, W. R. Trak tarafından İngilizceye aktarılmış ve 1960'da Londra'da yayımlanmıştır. Bundan sonraki dipnotlarda bu esere *AVR* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

24 *A.g.e.*, s. 191-2.

25 *A.g.e.*, s. 146.

26 *A.g.e.*, s. 190.

Zaten Hayy'ın (Cebrail) eğitim proğramının yegâne amacı da budur. Böyle bir yolculuk sayesinde insan, çirkinliğin zerresinin bulunmadığı tasavvuru mümkün olmayan yetkinlik dünyasına ulaşacak, hakikat ve güzelliğin temâşasına koyulacaktır.[27] İşte bu, onun özlediği mutluluk olacaktır.

Bu dereceye yükselen insan, her ne kadar ilâhî hakikatın tecelli ettiği bir ayna olmakta ve her şeyi unutup sâdece vuslatın şuuruna ermekte ise de, ferdiyetini yitirmez. Düşünen nefs, *ittisâl* tecrübesinde kendi öz benliğini korur. Gerçi Fârâbî gibi, İbn Sina'ya göre de bu tecrübede "akıl", "âkil" ve "ma'kûl" bir olur, ya da "ona yakın bir durum hâsıl olur."[28] Ama bu "bir-olma", ontolojik yeni bir statüye değil, psikolojik yeni bir tecrübeye (yaşama biçimine) işaret eder. Ontolojik anlamda birliği, diyor İbn Sînâ, Forfiryus (Porphry) ve onun izinden gidenler öne sürerler ki bu tamamen yanlıştır.[29] Ona göre, bu yanlış anlama şöyle bir görüşten ileri gelmektedir: Bilme fiilinde, bilenle bilinen birlik oluşturmakta, madde-şekil ilişkisinde madde aynı zamanda "suretleşmekte"; aynı şekilde Faal Akıl'a *ittisâl* eden müstefâd akıl da birincinin varlığı içinde erimektedir.

İbn Sînâ, bu fikri benimsemez. Ona göre, eğer böyle bir durumun gerçekleşmesi söz konusu olsaydı, müstefâd aklm, akledilirler dünyasını bütünüyle bilmesi gerekirdi. Ya da, başka bir açıdan bakıldıkta Faal Akl'ın her müstefâd akılda ayrı ayrı ortaya çıkıp sonunda bölünmeye uğraması gerekirdi. Oysa ne insan aklı her şeyi

---

27 *A.g.e.*, s. 149-150 ve s. 191-2. Krş., *İşârât*, s. 789 vd. İbn Sînâ, aynı yücelişi Nefs Kasidesi'nde de terennüm etmektedir. Bkz. *Tis' Resâ'il*, İstanbul, 1298, s. 129-130.

28 İbn Sînâ, *Ahvâl un-Nefs* (Kahire, 1371/1952) s. 131.

29 *Avicenna's De Anima*, s. 240-1. İbn Sînâ felsefesinde ittisâl hâlinde nefsin ferdiyetini koruduğuna dair ilim adamları arasında bir görüş birliği olmasına rağmen, Fârâbî'nin ferdî ruha ölümsüzlük tanımadığı görüşü, yanlış olmakla birlikte oldukça yaygındır. Bkz., De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1939, s. 151-2. Ve S. Pines'in Maimonides (İbn Meymûn)'in *The Guide of the Perplexed*, (Chicago, 1963) yazmış olduğu Önsöz, s. civ.

bilen bir varlık derecesine ulaşabiliyor, ne de Faal Akıl bölünmeyi kabul ediyor. Buna göre, Müstefâd akılla Faal Akl'ın birleşmesinde birincinin ferdiyetini yitirdiğini düşünmek de anlamsız olur.[30]

Mutluluğun en yüce derecesinin gerçekleşmesi demek olan *ittisâl* tecrübesinin müstefâd aklın ferdiyetini yitirmesine neden olduğu iddiası, başka akımlarda da yanlıştır. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, bu takdirde bütün nefislerin mutluluk dereceleri aynı olurdu. Daha doğrusu, bütün nefisler, mutluluk deryası içinde yok olup giderlerdi. Oysa bu nefisler, dünya hayatında farklı bedenlerde bulunduklarından farklı mizâçlara sahip olmuşlardır. Mutluluk, nefsin kazandığı yetkinlik derecesi ölçüsünde olacağına göre, bir nefis için sözkonusu olan mutluluk derecesinin bir başkası için sözkonusu olmayacağı gayet tabiîdir. Sözgelişi "gelişmemiş nefisler" (*bulh*) için öteki dünyada sadece Tanrı'nın rahmetinden bir "genişlik" vardır. Oysa, İbn Sînâ'ya göre, hiçbir eğitime ve teemmüle gerek duymadan Faal Akıl'la birleşebilen "kutsal akla" sahip müstesna kişiler, elbette çok yüce mertebelere ulaşacaklardır. Bu kişiler, doğrudan doğruya, sezgiyle, hakikatın bilgisine sahip olurlar.[31]

Bu arada sırası gelmişken İbn Sînâ'nın "kutsal akıl" dediği şey üzerinde kısaca durmak, konumuz açısından, yararlı olacaktır. Bilindiği gibi, İbn Sînâ, *el-'akl el'kudsî* veya *er-rûh el-kudsî* görüşüyle İslâm filozofları için önemli bir konu olan nübüvvet mes'elesini de bir çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin izinden giden İbn Sînâ, vahye dayalı dinle felsefenin aynı hakikatı dile getirdiğine inanır. Ona göre, kutsal akla akan akledilirler, daha sonra hayal gücüne gelir. Bu güç, onların sembolik bir biçimde *(bi-emsiletin mahsûsetin ve mesmû'atin)* dile getirilmesini sağlar ve geniş halk kitlesinin onları anlamasına yardımcı olur.[32]

---

30 *Şifâ*, s. 142. Krş. J. Finnegan, "Avicenna's Refutation of Prophyrius", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcuta, 1956, s. 182-204.

31 *Avicenna's De Anima*, s. 248.

32 *A.g.e.*, s. 249. Krş. R. *Fi-İsbât an-Nubuvva (Tis' Resâ'il* içinde) s. 84-5.

İbn Sînâ'nın nübüvvet görüşü üzerinde duran bazı araştırmacılar, bu görüşle Fârâbî'ninki arasında bir karşılaştırma yapmakta ve şöyle bir sonuca varmaktadırlar: Fârâbî, nübüvveti hayal gücüne dayandırdığı için peygamberi, tasavvur gücüne sahip olan filozoftan daha aşağı görmekteydi. Oysa İbn Sînâ, kutsal akıl öğretisi sayesinde İslâmî - olmayan bu görüşü bir yana itip nübüvveti bu akla dayanarak açıkladı ve dolayısıyla peygamberi lâyık olduğu mevkie yeniden çıkardı. Öyle görünüyor ki, böyle bir sonuç, bir yanlış anlamadan ileri gelmektedir. Her şeyden önce Fârâbî peygamberde hem tasavvur hem de tahayyül gücü gördüğü için onu filozoftan aşağı görmez. Peygamber, tıpkı bir filozof gibi, akledilirlerin, mutluluğun v.s.nin ne olduklarını, nasıl iseler öylece, tasavvur edebilir. Ayrıca onda bu güce ek olarak bir de tasavvur edileni "mü'minler"in *(mu'minûn)* anlayabileceği bir dile aktarma gücü vardır. Bu sonuncular, hakikatı, Fârâbî'nin deyimiyle, *ta'akkul* değil *tahayyül* edebilirler. İşte Fârâbî birinci güce sahip olan *hukemâ* ile ikinci güce sahip olan *mu'minûn* arasında karşılaştırma yapar ve elbette filozofa daha üstün bir paye verir.[33]

Aslında İbn Sina da bu konuda pek farklı bir şey söylememektedir. Fârâbî, Peygamberde de müstesna bir akletme gücünün bulunduğunu kabul eder. Fakat o, buna özel bir ad vermez. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın "kutsal akıl" dediği şey, ontolojik anlamda, insan aklından büsbütün ayrı bir varlık değildir. Ona göre, bu akıl, Faal Akıl tarafından aydınlatılmış olan ve akledilirleri yansıtan bir akıl derecesi olup "heyûlânî akıl türündendir."[34] Her iki filozof da aklın düşünen gücü tarafından alınanların hayal gücünden geçtikten sonra sembolik bir anlatıma kavuştuğuna ve ancak bundan sonra halkın onları anlayabileceğine inanır. Bu demektir ki, İbn Sînâ da vahiy yoluyla bize iletilen hakikatlerin, hayal gücünden geçerek bize ulaştığını kabul eder. Başka bir ifadeyle, "anlatım kazanmış" vahiy, kutsal akıldan ziya-

---

33 Bkz. *Es-Siyâse el-Medeniyye*, s. 85-6. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 122-3.

34 *Avicenna's De Anima*, s. 248 vd. Ayrıca bkz. H. Corbin, *AVR*, s. 115 ve 119.

de hayal gücünün bir başarısıdır.[35] Öyle ise burada şöyle bir sonuca varmak hatalı olmasa gerek: İbn Sînâ, Fârâbî'nin 'yüksek derecede akletme ve Faal Akıl'dan akledilirleri alma gücü' dediği şeye "kutsal akıl" adını vermenin ötesinde fazla bir şey yapmış sayılmaz. Dolayısıyla, her iki filozofun nübüvvet anlayışı temelde aynı kalmaktadır. Gene, her ikisi de vahyin, dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesinde vazgeçilmez olduğunu dile getirir.

2. AHLÂKÎ AÇIDAN İNSANIN MUTLULUĞU

Buraya kadar genellikle nazarî aklın yetkinliğinden söz ettik. Ne var ki, yalnız bu aklın yetkinlik kazanması, böyle bir şeyin mümkün olduğunu bir an için düşünsek bile, mutluluk için yeterli değildir. Mutluluk için amelî aklın da yetkinlik kazanması gerekir. Bu konuda gerek Yunan filozofları (Platon ve Aristoteles), gerek İslâm filozofları en küçük bir taviz vermezler. Yukarıda da işaret edildiği gibi, İbn Sînâ, nazarî aklı "bilen", amelî aklı da "yapan" akıl olarak adlandırır. Aristoteles'de *nous theoretikos* ve *nous praktikos*'a tekabül eden bu güçleri İbn Sînâ, tasavvufî yazılarında, "emre verilen iki melek" olarak nitelendirir. Onlardan biri sağda, öteki solda bulunur. Sağdaki "bilen", soldaki ise, "yapan"dır.[36] Düşünen nefsin yetkinliğe kavuşması, Tanrı'yı bilmek *('ilmullah)* ve Tanrı'nın rızası için çalışmak *(amel'un-lillâh)* ile mümkün olur. Nefis, aklın ve "şer'in" kötü saydıklarından uzak durursa, amelî yönden arınmış olur. Aklın ve dinin iyi gördüğü fiillerin yapılması sonunda nefis, "kötülüğü buyuran nefis" *(en-nefs el-emmâre bi-s-sû')* olmaktan çıkar ve "düşünen doymuş nefs" *(en-nefs en-nâtıka el-mutma'inna)* derecesine yükselir.[37] İşte onun mutluluğu ancak bu şekilde gerçekleşir. Çünkü "mutluluk", diyor İbn Sînâ, "ancak nefsin kötülüklerden arındırılması ile kaza-

---

35 *A.g.e.*, s. 249.

36 Corbin, *AVR*, s. 357-8. Krş. Plotinus, *The Enneads* (İng. çev.: S. MacKenna, London, 1956), III, s. 8, 5.

37 *Ahvâl un-Nefs*, s.198.

nılır." Arındırılmış nefs, mutluluğun elde edilmesini sağlayan fiillerin zıttı olan fiillerin yapılması ile, dolayısıyle, bir takım melekelerin kazanılması ile mutluluğa lâyık olur.[38]

Bu açıklamalarımız, bizi İbn Sînâ'nın ahlâk görüşüne iletmektedir. O, tıpkı Aristoteles gibi, ahlâkı, "fiillerin nefisten kolaylıkla ve hiç bir zorlayıcı düşünceyi gerekli kılmadan sudûr etmesini sağlayan yatkınlık" olarak tanımlar.[39] Bu şu demektir: Ahlâklı insan, ara sıra erdemli fiiller işleyen biri değildir. Ahlâklı insan, önce içinde doğup büyüdüğü toplum hayatında yaygın olan ahlâk ilkelerini taklid etmekle yetinir, fakat daha sonra bilgi ve deneyimi arttıkça sözkonusu ilkeler üzerinde düşünmeye ve şuurlu bir biçimde onları hayatında uygulamaya koyulur. Zamanla bu ilkeler onun varlığında, ahlâk felsefesinde sık kullanılan bir terimle, "içleşir." İşte ahlâkî fiillerin *suhûlet* ile yapılması böyle bir sürecin sonucudur. Bu süreçde düşünmenin rolü büyüktür. Düşünme, insanda yetkinliğe ulaşma arzusunu doğurur. Yetkinlik şevk'i insanda doğuştan değildir. Düşünme, şevke, şevk de bazı fiillerin yapılmasına yol açar. Eğer nefis, her şeye rağmen arzu ettiği yetkinliğe ulaşamazsa, bedenini yitirmesinden sonra "sonsuz mutsuzluğa" *(eş-şeka el-ebedî)* düşer."[40]

Gene, İbn Sînâ Aristotolesci geleneği sürdürerek erdemi, "ifrat" ve "tefrit"in ortası olarak tanımlar. Ancak "vasat" veya "tavassut"un gerçekleşmesi ile insan, güçlük çekmeden iyi fiilleri işleyebilir. İbn Sînâ, erdemleri, iffet, şecaat, hikmet (amelî) ve adâlet diye dörde ayırır. Arzu gücünün *(el-kuvve eş-şeheviyye)* itidalinden iffet, öfke gücünün itidalinden şecaat, bu iki gücün yerli yerinde kullanılmasından da amelî hikmet doğar. Bu üç erdemin birlikte bulunması ile de adâlet gerçekleşir. Bu amelî yetkinliğe bir de düşünen gücün yetkinliğini eklersek, insanın çıkması mümkün olan en yüce dereceye ulaşmış oluruz ki, bu de-

---

38 *Şifâ*, s. 445 ve *Necât*, s. 307.

39 *Ahvâl un-Nefs*, s. 136; *Necât*, s. 296; *Şifâ*, s. 429.

40 *Şifâ*, s. 429; *Necât*, s. 295.

receye "hekîm ve feylesofun derecesi" de denir. Zaten mutluluk da böyle yüce bir dereceye çıkmaktan başka bir şey değildir.[41] *Şifâ*'nın son satırlarında yer alan ifadeye göre, eğer bu nazarî ve amelî yetkinliklere bir de nebîye özgü özellikleri eklersek, en yüce insana, yeryüzünün sultanı ve Tanrı'nın oradaki halifesine ulaşmış oluruz.[42]

Yazımızın başında da işaret ettiğimiz gibi, İbn Sinâ, tıpkı Fârâbî ve öteki İslâm filozofları gibi, siyaseti, ahlâkî kuralların toplumsal düzeyde uygulanması olarak görür. O, Fârabî kadar siyaset konusunu işlememiştir. Bilindiği gibi Fârâbî, Platon'dan sonra siyaset konusuna en çok ağırlık veren ve bu yönüyle de Platon'la kendisi arasında geçen dönemin yetiştirdiği filozoflardan oldukça farklı bir yere sahip olan bir düşünürdür. İbn Sina, *Şifâ*'nın son bölümünde ve öteki bazı eserlerinde siyasete ilişkin görüşlerinde Fârâbî'nin izinden gider. Aristoteles gibi o da insanı tabiatı gereği ictimaî ve siyasî bir varlık olarak tanımlar. İnsan, ihtiyaçlarını karşılamak, kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştirmek için başkaları ile birlikte yaşamak zorundadır.[43] Toplu halde yaşama, bir dizi yasanın varlığını ve bu yasalara uyulmasını şart koşar. Tanrı, insanların ihtiyaçlarını rahmet ve inayetiyle karşılamak için zaman zaman peygamberler göndermiştir. Kutsal akıl derecelerine sahip olan ve Faal Akıl'la doğrudan ilişki kuran bu insanların asıl görevi, dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli bilgiyi vermek ve ahlâkî erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın mahiyeti v.s., peygamberlerin öğrettiği konular arasındadır. Onlar, bütün bu konuları herkesin anlayabileceği bir dille ifade ederler. İnsanların mutluluğa ulaşmalarında yardımcı olan nebî, bir insan olacaktır. Ancak o, başkalarında bulunmayan

---

41 R. *Fî-s-Sa'âde*, s. 19. Ayrıca bkz. *Şifâ*, s. 455. *Necât*, s. 296-7. R. *Adhaviyye*... s. 119. *Fî'ilm el-Ahlâk* (*Mecmû' Resâ'il* içinde), s. 98-101.

42 *Şifâ*, s. 455.

43 *Avicenna's De Anima*, s. 202-203.

bir takım özelliklere sahiptir. Nebî, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak bir "yol" (*sünnet*) çizecektir. Şöyle ki, o, öncelikle Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu konusunda bilgi verecek, O'na itaat etmenin mutluluk, isyan etmenin ise mutsuzluk getireceğini belletecektir. Nebi, bu görevi yerine getirirken "ma'rifetullah" konusunda fazla derinlere giderek halkı anlamayacakları şeylerle meşgul etmez; bu konuları kolay kavranabilen "misaller" ile dile getirir. Bilindiği gibi, geniş halk kitleleri, hakiki mutluluğun ne olduğunu tasavvur edemezler, çünkü bu mutluluk, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı bir haldir.[44]

Yasa koyucunun (*es-sânn*), mutluluğun kazanılması için ortaya koyduğu öteki vesilelerin başında ibadetler gelir. İbn Sînâ bu konuda üstadı Fârâbî'den daha farklı bir terminoloji kullanarak ibadetlerin yararlarından uzun uzun söz eder. Fârabî, erdemli fiillerden bahsederken ayrıntılı bilgi vermez. Oysa İbn Sina büyük felsefî eserlerinde ibadetler üzerinde ayrı ayrı durduğu gibi, bazı ibadetler hakkında müstakil eserler bile kaleme almıştır. Gerek tek olarak, gerek toplu halde îfâ edilen ibadetlerin dünya ve ahiret saâdetinin elde edilmesinde çok büyük yararları vardır. Özellikle namaz kılan insan, diyor İbn Sînâ, Yaratıcısına hitap ettiğini, O'na yaklaştığını ve O'nun huzurunda bulunduğunu hisseder. Namaz ve öteki ibadetler, hem ruhanî dünyamızı arındırır, hem de toplumsal hayatta Peygamberin getirdiği yasaların unutulmamasını ve uygulanmasını güvence altına alır. Bu, nefsin arındırılması için şarttır.[45]

3. ÖTEKİ DÜNYA MUTLULUĞU VE NEFİSLERİN SINIFLANDIRILMASI

Genel İslâmî anlayışa bağlı olan İbn Sina, gerçek mutluluğun ölümden sonraki hayatta olacağına inanır. Dinî deyimle "uhrevî

44 *Şifâ*, s. 441 vd. *Necât*, s. 303 vd.

45 R. *Adhaviyye...*, s. 120.

sa'âdet"in mahiyetine ilişkin tartışmalar, çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilindiği gibi, Gazâlî, felâsife'yi bu mutluluğa ilişkin görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirmiş, hatta onların bu konuda Kur'an'a ters düştüklerini, dolayısıyla İslâmca çizilen sınırın dışına çıktıklarını öne sürmüştür. O, *Tehâfüt el-felâsife*'nin son bölümünü (XX. Mes'eleyi) tamamen bu konuya ayırmıştır. Öyle görünüyor ki, uhrevî mutluluk konusundaki görüşlerinden dolayı Fârâbî'ye karşı yöneltilen eleştirilerde tartışmayı gerekli kılacak bir husus yoktur. Çünkü Fârâbî, ebedî mutlulukta bedenin yeri olmadığını açıkça söylemiştir.[46] Fakat İbn Sînâ'nın durumu oldukça farklıdır. O, *Şifâ* ve *Necât*'da şöyle der:

> Bilmelisin ki, âhiret hayatı *(me'âd)* ile ilgili bazı şeyler var ki onların ne olduğunu din *(şer')* bildirmiştir; dolayısıyla dinin ve nübüvvetin bildirdiklerini kabul etmenin dışında söz konusu şeyleri kanıtlamanın başka bir yolu yoktur. Bu şeyler, diriliş *(el-ba's)* esnasında bedeni ilgilendiren hususlardır. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevk ve acılar) burada herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkca söylenmiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın (Tanrının salât ve selâmı O'nun üzerine olsun) bize getirdiği gerçek din *(eş-şerî'a)* bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya sermiş bulunuyor.[47]

Burada açıkça görülüyor ki, İbn Sînâ, bedenin mutluluktaki payı konusunda aklın, dolayısıyla felsefenin, söyleyebileceği fazla bir şeyin bulunmadığı kanısındadır. Onca, bu konuda bir dizi aklî kanıtlamalara başvurmanın bir anlamı yoktur. Ancak bu demek değildir ki, felsefenin *rûhânî* mutluluk konusunda da söyleyeceği herhangi bir şey yoktur. İbn Sînâ'ya göre;

---

46 Bkz. Fârâbî, *R. Fi'l-akl*, s. 120: "Bu durumda (yani aklın en yüksek yetkinlik derecesine ulaşması halinde) insan, maddeye muhtaç olmaz. ... O, bedenî organlarından hiç birini kullanmaz.")

47 *Şifâ*, s. 423. *Necât*, s. 291.

... âhiret hayatına ilişkin bazı hususlar vardır ki, akılla ve mantıksal kanıtlama ile bilinebilir (nübüvvet de bunu te'yid eder). Bu, nefislere (ruha) ilişkin mutluluk ve mutsuzluk durumlarıdır. Ne var ki, açıklayacağımız bazı nedenlerden dolayı bu mutluluk ve mutsuzluğu şu anda (dünyada iken) tam olarak tasavvur etmemiz mümkün değildir.[48]

Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem bedenî hem de ruhanî mutluluğa ilişkin görüşlerine karşı çıkmıştır. Gerçi o da felâsife gibi insan varlığının ruhanî yönüne ağırlık vermiş, dolayısıyla ruhanî mutluluk üzerinde önemle durmuştur. Ancak onlardan farklı olarak o, ruhanî mutluluk konusunda da aklın söyleyeceği fazla bir şeyin bulunmadığına inanmaktadır. Başka bir deyişle, İbn Sînâ, bedenî mutluluk konusunda aklın gücüne bir sınır koyarken, Gazâlî bu sınırı ruhanî mutluluk için de geçerli saymaktadır.

Şimdi burada cevaplandırılması gereken şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır: İbn Sînâ, yukarıya aldığımız metinde (yani *Şifâ* ve *Necât*'da) bedenin ebedî mutlulukta alacağı payı inkâr etmediği halde Gazâlî niçin onu da Fârâbî ile aynı çizgi üzerinde görmekte ve çok ciddî bir suçla suçlamaktadır?[49] Öyle görünüyor ki, Gazâlî bu sonuca iki yolla varmaktadır: Felâsife'nin mutluluk konusunda söylediklerini mantıksal sonuçlarına götürerek; onların eserlerinde yer alan farklı ve hatta çelişik ifadeleri göz önünde tutarak.

Gazâlî'nin eleştirisine hedef olan Fârâbî ve İbn Sînâ, insanın yetkinlik kazanmasında bedenin varlığını gerekli görmekle beraber, bedenî zevklere bağlanmanın, daha yüce zevklerin -ki bunlar akıllar dünyasının idrakinden doğarlar- elde edilmesini önleyeceğine inanırlar. Hayatın ilk dönemlerinde insan varlığının bedensel yönü, dolayısıyla maddî zevkler, ağır basmakla birlikte, insanın gene de belli bir yetkinlik derecesinden sonra yüce zevkler için bayağı zevkleri terk ettiği bilinen bir gerçektir. Bu terk

---

48 A.g.e., s. 423.

49 Bkz. *Tahâfüt el-Felâsife* (Yay. Süleyman Dünya, Kahire, 2. baskı, tarihsiz), XX. Mesele.

ediş sürecinin son aşamalarında şöyle bir durumla karşılaşırız: Bedenî zevklerle rûhânî zevkler arasında ters bir orantı vardır. Şöyle ki, ikinciler güçlendikçe birinciler zayıflar. Ruhanî zevkler bütünüyle idrak edildiği an, bedenî zevklere artık yer kalmaz.

Yukarıda İbn Sînâ'nın "Peygamberimiz Efendimiz Muhammed'in bize getirdiği doğru dinin, bedene ilişkin mutluluk ve mutsuzluğun ne olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koyduğu"[50] şeklindeki görüşüne temas etmiştik. Buna rağmen, öyle görünüyor ki, o, bu konuda pek tutarlı değildir. Farklı zamanlarda kaleme alınmış eserler arasında görülen farklı ifadeler bir yana, aynı eserde (meselâ *Şifâ* ve *Necât*'da) yer alan konuyla ilgili ifadelerde bile tam bir tutarlılık görülmemektedir. Nitekim yukarıya aldığımız parçanın yer aldığı bölümde daha sonra İbn Sînâ şöyle der: "İşte eğer onların (yetkinliği gerçekleştiremeyenlerin) nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra hâlâ kemâle ermemiş ve tek başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutsuzluğa düşerler. Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olduğu şeyler ancak beden vasıtası ile kazanılır; *oysa artık beden yoktur.*"[51] Bu satırlardan bir kaç sayfa sonra da "onlar, bedenin ve bedenî isteklerin yokluğundan büyük azap duyarlar. Ne var ki, arzu ettikleri gayelere ulaşamazlar; çünkü bedene bağlı olma alışkanlığı sürüp gittiği halde arzuların aracı olan *bedenin kendisi artık yoktur.*"[52]

Biraz sonra âhiret hayatında nefislerin sınıflandırılması konusuna geldiğimiz zaman gene göreceğiz ki, orada da İbn Sînâ, bütün görüşlerini bedenin yokluğu fikri üzerine kurmaktadır. Bu durumu nasıl açıklayacağız? Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın tutumu, bilgi sosyolojisi açısından oldukça dikkat çekici olan bir yazma yöntemini benimsemiş olmaktan ileri gelmektedir. Bu yönteme kısaca "öğretimde tutumluluk", ya da "fikirlerin dile getirilmesinde tedbirlilik" diyebiliriz.[53] Sözkonusu yöntemi, Ga-

---

50 *Şifâ*, s. 421, *Necât*, s. 291.

51 *A.g.e.*, s. 428.

52 *A.g.e.*, s. 441, *Necât*, s. 297.

53 Bkz. Gazâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn* (Kahire, 1967), IV, s. 198-9.

zâlî dahil, hemen bütün İslâm filozofları ve özelikle mutasavvıfları kullanmışlardır. Hatta Gazâlî, böyle bir dikkat sarfını gerekli görmeyerek imanın derin hakikatlerini, onları anlamakta güçlük çekenlere anlatanları ve bu yolla geniş halk kitlelerinin mutluluğunu tehlikeye sokanları şiddetle eleştirmiş, kelâmî konuların halka indirilmesine karşı çıkmış,[54] gelişi güzel sözlerinden dolayı bazı tasavvuf ehlini yermiştir.[55]

Bizim için burada önemli olan, İbn Sînâ'nın nihaî mutluluktan söz ederken bedenî hazları ele almayışı değil -çünkü daha işin başında felsefenin bu konuda söyleyecek bir şeyi olmadığını kabul ve itiraf etmişti- mutluluk öğretisini, bedeni dışarda bırakacak şekilde geliştirmesidir. Bu şu demektir: İbn Sînâ, bir ve aynı bölümde hem mü'minler topluluğunu, hem de kendisi gibi düşünenleri tatmin etmeye çalışmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Gazâlî'nin yönelttiği eleştiri haklılık kazanmaktadır. Eğer İbn Sînâ, mutluluk görüşünü Fârâbî'nin görüşü yönünde geliştirmeyip ilk tesbitini (dinin bedenî mutluluk hakkında gerekli bilgiyi verdiği konusunu) sonuna kadar sürdürseydi, Gazâlî'nin, "cismânî haşrın inkârı"ndan ötürü felâsîfe'yi "küfür"le suçlaması, yalnız Fârâbî'yi içine alırdı. Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin filozoflara atfettiği ve şiddetle eleştirdiği görüşlerin önemli bir bölümü, İbn Sina'nın *Risâle adhaviyye fî emr el-ma'âd* adlı eserinde yer almaktadır.[56]

4. BEDENDEN AYRILAN NEFİSLERİN MUTLULUK AÇISINDAN SINIFLANDIRILMASI

İbn Sînâ'ya göre, nefisler, dünyada ayrı ayrı bedenlere sahip olduklarından, dolayısı ile farklı mizaçlar kazanmış olmalarından ötürü birtakım sınıflara ayrılırlar. Daha önce Fârâbî de nefisleri bir sıralamaya tabi tutmuş ve Gazâlî de, büyük ölçüde İbn Sî-

54 Gazâlî bu konuya o kadar önem vermiştir ki, onunla ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır: *İlcâm el-avâm 'an' ılm el-Kelâm.*

55 Bkz. *İhyâ*, I, s. 54.

56 Daha geniş bilgi için S. Dünya'nın bu esere yazdığı önsöze (s. 11 vd.) bakınız.

nâ'dan yararlanarak aynı geleneği sürdürmüştür. Ancak şu kadarını belirtelim ki, bütün bu sınıflandırma çabalarının ana kaynağı Kur'an'da yer alan sınıflandırmadır (Sure, LVI, 10-35).

Fârâbî, nefisleri, erdemli *(fâdıl)*, *fâsık*, ve bilgisiz *(câhil)* diye üçe ayırır. Aynı ayırımı siyâset felsefesinin de temeli olarak kabul eder: Erdemli şehir, fâsık şehirler, ve bilgisiz şehirler. Hem nazarî hem de amelî yetkinliğe sahip olan nefisler birinci gruba, bu yetkinliklerden yalnız ilkine sahip olanlar ikinci gruba, yetkinlikten büsbütün uzak olan nefisler ise üçüncü gruba girerler. Erdemli nefisler mutlu, fâsık nefisler de bedenden ayrıldıktan sonra mutsuzluk içinde yaşamalarına devam edeceklerdir. Ne nazarî ne de amelî yetkinliğe sahip olan nefisler ise, maddeye bağımlı kaldıkları ve öz benliklerini idrak edemedikleri için yok olup gideceklerdir.[57] Öte yandan, nazarî yetkinliğe sahip olmalarına rağmen, kendilerine sunulan hakikatleri hayal edebilen *(ta'akkul ve tasavvur edemeyen)* ve onları doğru dürüst taklid edenlere gelince, onlar belli bir mutluluk derecesine ulaşacaklardır.[58]

Bu sınıflandırmaya çok yakın bir sınıflandırmayı İbn Sînâ'da da görmekteyiz:[59]

1. Yetkin ve arınmış nefisler *(kâmil ve münezzeh nefisler)*: Bunlar, Fârâbî'nin birinci grubuna giren nefisler gibi, hem nazarî, hem de amelî yetkinliğe sahip olup onlar için yüce bir mutluluk vardır.

2. Yetkin *(kâmil)* olmakla beraber arınmış *(münezzeh)* olmayan nefisler. Bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra şiddetli bir acı içinde yaşayacaklardır. Onlar nazarî yetkinliğe sahip oldukları için mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen, kötü yatkınlıkları, huyları ve fiilleri yüzünden onu kazanamazlar.

---

57 Erdemli nefislerin durumu için bkz. *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 82; "Fâsık" nefisler için *Medîne el-fâdıla*, s. 119-120. "Câhil" nefislerin durumu için ise, gene sırayla aynı eserler, s. 83 ve s. 118-9.

58 "Tasavvur" ve "tahayyül" terimlerinin Fârabî'nin epistemolojisindeki önemi için bkz. *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 83.

59 Bkz. R. *Adhaviyye*... s. 120-1. *Ahvâl un-Nefs*, s. 136 vd.

3. Nazarî yetkinliğe sahip olmamakla beraber ahlâken iyi olan (*nâkıs ve münezzeh*) nefisler. Bunlar yüce mutluluğa erişemeyecek, ancak Tanrı'nın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir.

4. Her iki yetkinlikten de yoksun olan nefisler. Bunlar, şiddetli bir azaba uğrayacaklardır; çünkü bedenden ayrılan her nefis bedenî zevklere alışmış olacağından onlarsız edemeyecektir.

Bu arada İbn Sînâ, nazarî yetkinlik diye bir şeyin var olduğundan tam anlamıyla habersiz olan bazı nefislerden söz eder ki, bunları "*en-nufûs el-bulh*" (akılca ve iradece zayıf olanlar) olarak adlandırır. Çocukların, akıl hastalarının nefisleri bu gruba girer.[60] Bu nefislerde yetkinlik arzusu uyanmaz. Bundan dolayı yetkinliği elde edemedikleri için her hangi bir acı duymazlar.

Daha önce Fârâbî de bu nefislerden söz etmişti. Ancak her iki düşünür arasında bu konuda önemli görüş ayrılığı vardır. Öyle görünüyor ki, Alexandre Aphrodisias'ın görüşünün etkisinde kalmış olan Fârabî, "gelişmemiş" nefislerin, sürekli olarak bedene bağlı olmalarından ötürü, ölümden sonra yaşama imkânına sahip olamayacaklarına inanır. Yetkinlikten habersiz olan "bilgisiz" (*câhil*) nefisler, diyor Fârabi, Tanrı, mutluluk vs. hakkında gerçek bilgi elde edebilmek bir yana, semavî varlıkların ne olduklarını hayal bile edemezler. Hasta ve tamamen maddeye bağımlı olan bu nefisler, maddenin yok olmasıyla yok olmaya mahkûmdurlar.[61]

İbn Sina'ya gelince, o, bu konuda şöyle der: "Alexandre Aphrodisias'ın görüşüne göre, yetkin olmayan (*nâkıs*) nefislerin bedenin dağılmasıyla yok olup gitmeleri gerekir. Oysa bu, doğru değildir; Aristoteles'in görüşü de bu yönde değildir; ... nefis, zorunlu olarak ölümsüzdür."[62] Görülüyor ki, İbn Sina, heyûlânî düzeyde kalan nefsin ölümsüz olduğundan ve böyle bir görüşün

60 *A.g.e.*, s. 121. *Ahvâl un-Nefs*, s. 138. *Şifâ*, s. 341. *Necât*, s. 291.
61 *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 183 ve 33. *El-Medîne el-Fâdıla*, s. 118-9.
62 *R. Adhaviyye...*, s. 122.

yanlışlıkla Aristoteles'e atfedildiğinden haberdardır. Ama gene de o, genel İslâmî kanaatten ayrılmamakta ve nefsin (ruhun) bir cevher olarak ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen bu nefisler için "Tanrı'nın rahmetinden bir genişlik vardır" demenin ötesinde fazla bilgi vermemektedir. Bu "genişlik"in gerçek anlamda mutluluk olmadığı açıktır. Gerçek mutluluk, ancak her yönüyle yetkin olan nefisler için sözkonusudur. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın "genişlik" dediği şey, Gazâlî'nin, Kur'an'da geçen bir terimi kullanarak, "a'râf" kelimesiyle anlatmak istediği şeyi karşılamaktadır.[63]

İbn Sînâ'nın bu sınıflaması ve her sınıfa dahil olan nefislerle ilgili açıklamaları, Gazâlî üzerinde oldukça etkili olmuştur. Gazâlî'nin "kurtuluşa erenler" *(fa'izûn)* sınıfı İbn Sina'daki birinci sınıfa, "helâk olanlar" *(hâlikûn)* sınıfı dördüncü sınıfa, "azaba uğrayanlar" *(mu'azzebûn)* ikinci sınıfa, ve nihayet "azaptan kurtulmakla beraber gerçek anlamda mutluluğa eremeyenler" *(nâcin)* üçüncü sınıfa tekabül etmektedir.[64] Aslında her iki filozofumuz da terminoloji konusunda Kur'an'dan büyük ölçüde yararlanmaktadır. Sözgelimi, her ikisi de azaba uğrayanlardan söz ederken Kur'an'da yer alan "*kasirûn*" veya "*mukassirûn*", "*mu'annidûn*", "*câhidûn*", gibi kelimeleri kullanmaktadır.[65] Ayrıca İbn Sînâ, mutluluk konusunda Fârâbî'nin ne düşündüğünden yakından haberdardır. Nitekim o, nefislerle ilgili yukarıya aldığımız sınıflandırmasından hemen sonra *Risâle adhaviyye fî-emr el-me'ad*'da aynen şöyle demektedir:[66]

> Hekîmlerin (filozoflar) bir kısmı şöyle dedi: (Bedenlerinden ayrıldıktan sonra) iyi nefisler biraraya gelince, onların iyilik

---

63 Bkz. *İhyâ*, IV, s. 38.

64 Gazâlî'ye göre, "azaptan kurtulma" *(necât)* ile mutluluk *(sa'âdet)* arasında fark vardır. Onca "necât, sa'âdet veya fevz anlamına değil, sâdece azaptan kurtulma anlamına gelir." *(İhyâ*, IV, s. 38.) Krş. Gazâlî, *Kitâb el-Arba'în*, Kahire, 1925, s. 23-4.

65 *İhyâ* IV, s. 30.

66 *R. Adhaviyye*..., s. 122.

> ve lezzetlerinde artış olur. Kötü nefislerin biraraya gelmelerinden de acı ve kötülük artar. Nitelik ve yatkınlıklarına göre bir araya gelerek bir birlik oluşturan nefisler, aklî bir ittisâl içine girerler. Bundan doğan haz ve acı da sonsuzca devam edip gider. Bununla şu anlatılmak isteniyor: Erdemli nefisler, başka erdemli nefislerle birleşince nefisler bu birleşmeden haz duyarlar. Kötü nefislerin durumu da bunun tam tersi olur. Bu birleşmede nefislerden her biri, hem kendi özünü, hem de kendisi gibi olan öteki nefisleri tekrar tekrar akleder.

İbn Sînâ'nın bu satırları, Fârabî'nin *es-Siyâse el-Medeniyye* adlı eserinde yer alan ve bilebildiğimiz kadarıyla başka hiçbir filozofun eserinde görülmeyen şu meşhur "ittisâl metni"nin bir özeti durumundadır:

> (Erdemli Şehrin mutluluğa ermiş halkından) bir grubun, bedenlerinin yok olmasından ve böylece nefislerinin kurtularak mes'ud olmasından sonra, şehirdeki yerini başkaları alır. Bunlar da kendilerinden öncekilerin yaptıkları gibi iyi fiilleri işlerlerse, onlar gibi kurtuluşa ererler. Bedenleri yok olunca, bunlar da önceden göçmüş olanların mertebesine ulaşır, onlarla birlikte bulunurlar. Söz konusu bu birlik, maddî-olmayan varlıkların oluşturdukları biçimde bir birliktir. Burada her grup içinde bulunan benzer nefisler, tam bir birlik oluştururlar... Maddeden ayrılan başka nefislerin bunlara katılışı ne kadar fazla olursa, tıpkı daha önce göçmüş olan nefislerden her birinin bu birleşme ile duyacakları hazzın artması gibi, sonradan katılan nefislerden de her birinin alacağı zevk o ölçüde artar. Çünkü bu durumda olan her nefis, kendi öz varlığını akletmenin yanı sıra, özleri kendi özüne benzeyen öteki nefisleri de tekrar tekrar akleder... Bu şekilde, daha önce göçmüş olan nefislerin duyacakları haz, sonsuzca artmaya devam eder.[67]

---

67 *Es-Siyâse el-medeniyye*, s. 82. *El-Medîne el-fâdıla*, s. 114-5. Fâsık nefisler arasında yer alacak olan ittisal'in de mutsuzluğu (şekaveti) artıracağına dair bkz. *El-Medîne el-fâdıla*, s. 119-120.

Bütün bu söylediklerimizden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Farklı tahlillerine ve zaman zaman ortaya koyduğu farklı sonuçlarına rağmen İbn Sînâ, insanın nasıl bir varlık olduğu ve onun yetkinlik ve mutluluğunun neden ibaret olduğu hususunda genel olarak Fârâbi'nin çizmiş olduğu yolda yürümüştür.

GAZÂLÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI*

Yorumla ilgili ilmî ve felsefî görüşlerin oldukça revaçta olduğu günümüzde Gazâlî'nin te'vil anlayışını (ki bu arada onu daha ziyade yorum anlamında ele alıyorum) hatırlamak, birçok bakımdan dikkat çekici olabilir. Bu, her şeyden önce "hermeneutik" diye adlandırılan yaklaşımın İslam düşünce tarihinde ne kadar önemle ele alındığını hatırlamamızı sağlar. İkinci olarak, Batı düşüncesi ile İslam düşüncesi arasında yararlı karşılaştırmalar yapma imkânını bize verir, ve belki de bu iki düşüncenin ortak köklerinin ne kadar güçlü olduğunu görmemize yardımcı olur. Ayrıca, Gazâlî'nin çok önem verdiği bir konuyu anlamak, hem tarihimizdeki İslam'ı, hem de bugünkü din anlayışımızın durumunu görmemizde bize kıymetli ipuçları verir.

Bilindiği gibi Gazâlî, bir düşünce adamı olarak, hemen hemen her İslamî konuda bize pek çok eser bıraktı. Kelimelerin teknik tariflerini bir tarafa bırakarak konuşacak olursak, o, bir filozof, kelâmcı, hukukçu ve sûfîdir. Kanaatimce bu ayrı alanları bir arada tutabilmesinin sırrını, başka şeyler meyanında, onun mecaz, istiare, kinaye, te'vil vs. anlayışında aramak gerekir. Denebilir ki Gazâlî, metin yorumlama düşüncesinde, hatta "teori"sinde çok önemli bir noktaya ulaşmış en büyük âlim ve mütefekkirimizdir.

---

* Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu'na sunulan bildiri metni. Düzenleyen: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi, 11-13 Aralık 1998.

Gazâlî, birbiriyle kıyasıya mücadele eden mezheplerin felsefî ve siyasî anlayışlarının hüküm sürdüğü bir dönemde, başka bir deyişle, belki de İslam ümmetinin en bunalımlı günlerinde yaşadı. Gerçek mânâda bir "entelektüel" olduğu için de bütün kalbî ve zihnî güçlerini seferber ederek ümmetin haliyle ilgilendi. Başka bir ifadeyle o, çevresinde olup bitenlerle *ontik* bir tarzda yüz yüze gelmekten korkmadı. Olup bitenleri anlamak ve bu anlama ufku içinde kendi öz varoluşuna bir yer bulmak, Gazâlî için hayatî bir önem taşıyordu. Onun en büyük gayelerinden biri, ümmetin bekası için vazgeçilmez şart olan sağlıklı bir dinî hayatın yeniden canlandırılmasıydı. Bunun olabilmesi için de "Dinî İlimleri İhyası" gerekiyordu. *İhyâ' Ulûmi'd-din*[1] gibi abidevî bir eser kaleme almasının başlıca sebebi işte bu "hayatın ilimle ihyası" projesine gerçeklik kazandırmaktı. İhyanın gerçekleşebilmesi için varolanın anlaşılması ve yorumlanması büyük önem taşır. Fakat Gazâlî sadece anlama ve yorumlamaya değil, anlama ve yorumlama yardımıyla varolanda bir değişmeyi sağlamaya ve ikinci basamakta ise bir yeniden inşayı başarmaya yönelmişti. Bu bağlamda Gazâlî'nin önünde duran çetin soru şuydu: İslam ile ilgili mevcut anlama ve yorumlamalar ne kadar sağlam, ne kadar tutarlı, hatta belki biraz tuhaf görelecek ama, ne kadar *İslamî* idi? Bu soruya doyurucu bir cevap bulabilmek için de o günün cârî yorumlarına, meselâ kelâmcılarm, filozofların, mutasavvıfların, Bâtınîlerin din anlayışına ciddi olarak, yani analitik ve eleştirel bir tarzda bakmak gerekiyordu.

Bana öyle görünüyor ki, Gazâlî iyi bir terkip ustasıydı. O, aklına yatan her düşünce ve yoruma "sistemi"nde yer vermekten kaçınmadı. Sözgelimi, felâsifeyi şiddetli eleştirdi, fakat onların özellikle psikoloji ve ahlak anlayışlarından büyük ölçüde istifade etti. Onun felâsifeye bakışının olumlu olmadığını biliyoruz. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, felâsifenin temel din yorumu, onların kognitif düşünce *(ta'akkul)* ile yaratıcı ha-

---

1 Gazâlî, *İhya' Ulûmi'd-din*, Kahire, 4 cilt, 1967.

yal gücü (*tahayyül*) arasında yaptıkları bir ayırıma dayanıyordu. Felsefî bilgi "ta'akkul"un, din ise "tahayyül"ün eseriydi. Mükteseb aklın peygambere has bir derecesi olan kudsî akıl sayesinde faal akıl ile temas kuran peygamber, aslında hem ta'akkul hem de tahayyül gücüne sahiptir. Bu bakımdan peygamber, filozoftan daha üstündür. Ne var ki din, bize tahayyül gücünün varlığı sayesinde ulaşıyor. Bu güç, hakikati, sembollerin, mecazların, istiarelerin diline çevirir, ve böylece hakikat geniş kitlelere ulaşma imkânını bulur. Bu imkân, kendi sırasında, bir ümmetin oluşmasını sağlar. Nazarî felsefe ile bunlar başarılamaz felâsife'ye göre.

Bu yazının sonunda görüleceği gibi, Gazâlî ve sünnî kelâmcıların tamamı, dine tanınan bu felsefî statüden memnun olmak bir yana, son derece rahatsız oldular. Gazâlî'ye göre, felasifenin bu din anlayışı, "dinimizin temelini tahrip etmektedir."[2]

Gazâlî'nin değerlendirme listesinde kelâmcılar ile sûfîler daha iyi bir yerde durmaktaydılar. Kelâmcıların nazarî aklıyla dini ilimleri, dolayısıyla dinî hayatı ihya etmek elbette mümkün olamazdı. Fakat onlar, en azından sünni cenahta yer alanlar, dinin hiç değilse bir tarafını, yani nazarî veçhesini anlamaya ve yeniden kurmaya çalışıyorlardı. Onların niyeti, dinî tahayyül gücüyle açıklamak da değildi. Bundan dolayı bazı İslamî kesimlerin (Ehl-i hadis, Hanbeliler vb.) kelâmcılara yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı yersizdi. *İhyâ*'nın "Kavâidu'l-akaid" bölümünün girişinde Gazâlî bu konuyu enine boyuna tartışır.

Onun sûfîlere duyduğu sempatiyi hepimiz yakından biliyoruz. Bizzat kendisi de sûfî olan Gazâlî'ye göre, tasavvuf ehlinden de Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında aşırılığa gidenler oldu. "Sekr" halindeyken söyledikleri "şatahat" yüzünden ümmetin rahatsız olmasına sebep olan epeyce sûfî vardı. Fakat bun-

---

2 Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev.: S. A. Kamali, Lahore, 1963, s. 8. Burada İngilizce çeviri kullanılmıştır.

lar, Gazâlî'ye göre, ana sûfî kitle içinde sadece küçük bir azınlığı oluşturmaktadır. Bu azınlık yüzünden sûfî kitleyi zan ve şüphe altında tutmak son derece yanlıştır.

Te'vil konusunda en aşırı uca giden, şüphe yok ki, Batınîlerdir. İleride görüleceği gibi Gazâlî, bunların "dini *te'vil* değil, düpedüz *tekzib* ettiklerine" inanır.

Te'vil konusunu işlerken, nassın lafzî mânâsı üzerinde ısrar eden ve her türlü te'vile karşı çıkan "lafızcılar"ı da unutmamak gerekir. Gazâlî, hiçbir lafızcının yolun sonuna kadar tutarlı olarak gidemeyeceğine inanır. Bu konuda en katı olanlar bile bazı âyetleri, saçmalığa düşmemek için, te'vil etmek zorunda kalmışlardır. Bu konuya da ileride temas edilecektir.

Şimdi hem te'vil konusuna, hem de adı geçen grupların te'vil anlayışları hakkında Gazâlî'nin dile getirdiği görüşlere biraz daha yakından bakmaya çalışalım.

1. MECAZ VE TE'VİL

Gazâlî'nin "mecaz" tarifi Aristoteles'in tarifine oldukça yakındır. Kelimenin lafzî anlamı "geçmek", "ötesine gitmek" vs.'dir. Istılah olarak mecaz, bir kelimeyi veya ifadeyi aslî, hakiki mânâsının ötesinde bir anlamda kullanmak demektir. Diğer bir deyişle, ne zaman ki bir terimi ödünç alır (*isti'âre*) ve ona alışılagelmiş mânâsından başka bir mânâ yüklersek, o terimin *mecâzen* kullanıldığına hükmederiz.[3]

Mecazın bir diğer anlamı ise "hakiki olmamak"tır.[4] Kur'an'da mecazın bulunmadığı üzerinde ısrar edenler, kelimenin daha ziyade bu ikinci mânâsını dikkate alıyor olmalılar. Sözgelimi, Gazâlî'ye göre, felâsife "halk" terimini mecazî anlamda kullanmaktadır, çünkü onların inandıkları "sudûr", Kur'an'da anlatılan "ya-

3 Gazâlî, *Kitabu'l-Mustasfâ*, Kahire, 1322 H., Cilt 1, ss. 341-342.
4 *A.g.e.*, s. 341.

ratma" (*halk*) değildir; dolayısıyla, bu görüşe göre Allah "gerçek" mânâda *hâlık* olmuyor.[5]

Mecazî anlam, te'vili gerekli kılar. Şimdilik ıstılahî ayrıntıları bir tarafa bırakırsak, te'vil bir anlam genişletme faaliyetidir ve bu çerçevede bir tür "tefsir"dir. Genellikle tefsir denince akla lafızların anlamlarının açıklanması, âyetlere verilen ilk mânâların dikkate alınması, "esbab-ı nuzûl"ü de göz önünde bulundurarak vahyin açıklanması akla gelir. "Tefsir" yerine kullanılmadığı durumlarda te'vilin anlamı ise, bir çeşit "mecazî okuma"'dır. Bu okumadan hakiki veya lafzî mânânın "ötesine geçiş" söz konusudur.[6] Bu, İslam filozoflarınca da uygun görülen bir yaklaşımdır.[7]

Tefsir usûlü yazılarında uzun uzadıya anlatılan tefsir ve te'vil farkı bizi burada çok yakından ilgilendirmemektedir.[8]

Bilindiği gibi, "tev'il" terimi Kur'an'da da geçmektedir. Vahiy, bize anlattığı kıssaların ve rüyaların te'vilinden söz etmekte (12/6, 21, 44, 100), müteşahib âyetlerin te'viline atıfta bulunmaktadır (3/7).

Gerek İslam filozofları, gerek kelâmcılar, te'vil konusunda bugün de üzerinde dikkatle durulması gereken çok önemli görüşler öne sürmüşlerdir. Hatta te'vil ve onun dinî, içtimaî ve siyasî boyutları konusunda İslam toplumunun her kesimini derinden etkileyen ciddi tartışmalar olmuştur. Gazâlî'nin felasifeye ve Batınîliğe yönelttiği hücumlar, öte yandan İbn Rüşd'ün Gazâlî'yi eleştirmesi (aralarındaki önemli yakınlığa rağmen) hemen aklımıza gelen tartışma örnekleridir.

Gazâlî, İslamî açıdan kabul edilebilir te'vilin şartlarını açıklamaya koyulmadan önce kendine şu soruları soruyor: "Vahiy di-

---

5 *Tehâfüt*, s. 63.
6 *Mustasfâ*, I, s. 386.
7 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, Leiden, 1959, s. 24.
8 *İhyâ*, I, s. 386.

linde mecaz var mıdır? Eğer varsa bunun hikmeti nedir? Allah niçin te'vile yer verdi." Bu ve benzeri sorular *İlcâmu'l-Avâm*'ın başında sorulmakta, cevapları ise kitabın üçüncü bölümünde yer almaktadır.[9] Bu konu, Gazâlî'nin pek çok eserinde tekrar gündeme gelmektedir. Bu sorulara muhatap olmamak için bazıları, diyor Gazâlî, "mecazât" ve "müteşabihât"ın varlığını inkâr etmektedirler.[10] Gazâlî bu yaklaşımı yanlış bulur ve şu meşhur âyeti iktibas eder:

> Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onda Kitab'ın anası (temeli) olan anlamı açık âyetler vardır; diğerleri de çeşitli anlamdadırlar. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak (te'vil) için onlardan çeşitli anlamda olanlara (müteşabihâta) uyarlar. Oysa onların yorumunu Allah bilir; ilimde derinleşmiş olanlar "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilir.[11]

Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Kur'an için bir *zahirî*, bir de *batınî* mânâ söz konusudur."[12] Bu gerçeği, diyor Gazâli, cahillerden başkası inkâr etmemiştir.[13] Gazâlî sûfî müfessirlerin genel görüşünü destekleyerek Kur'an'ın mânâsının tüketilemeyeceğini söyler. Bu çerçevede o, tasvibkâr bir tutumla Sehlu't-Tusterî'ye atıfta bulunur ve onun şu görüşüne yer verir: İlim erbabından olan kimse, üç çeşit bilgiye sahiptir. Zahir ehline öğrettiği zahirî bilgi; ancak anlayıp takdir edebilenlere sunduğu batınî bilgi; ve bir de hiç kimseye anlatamayacağı bir bilgidir ki, o, kendisi ile Rabbi arasındadır. Ariflerden bir kısmı, rubûbiyet sırlarının açıklanmasını küfür kabul etmiştir.[14]

---

9 Gazâlî, *İlcâmu'l-âvâm an İlmi'l-kelâm*, Cilî'nin *El-İnsânu'l-kâmil*'inin derkanarında, 1316 H., ss. 53 vd.

10 *İhyâ*, I, s. 105.

11 Bu âyetin ayrıntılı bir yorumu için bkz. *Mustasfâ*, I, s.106 vd.

12 *İhyâ*, I, s. 136.

13 *A.g.e.*, I, s. 136.

14 *A.g.e.*, I, s. 136.

Kur'an'da "misal", "remz", "mecaz", "teşbih" ve "müteşâbihât" bulunduğu gerçeğine açıklık getirdikten sonra Gazâlî, bunun niçin böyle olduğu sorusuna verdiği cevapları şöyle sıralar.

Her şeyden önce, "mânâlar çok, kelimeler ise sayıca sınırlıdır", diyor Gazâlî.[15] Yani güçlük (*müşkil*) işin tabiatından kaynaklanmaktadır. Zorluğu bugünün ilâhiyat terminolojisine aktaracak olursak, zorluk, vahyin beşerî bir vasıtayı, yani insan dilini kullanmak durumunda kalmasından kaynaklanmaktadır. Dinin kendine özgü bir dili yoktur. Bu yüzden o, iletişim sağlamak (*muhavere*), belli bir usûlü (*'âde*) takip etmek zorunda olan dile başvurur.[16]

Üçüncü olarak, Peygamber teşbih dilini kullanarak halk kitlelerine daha kolay ulaşır. Peygamberler halka halkın anladığı dille ve halkın anlama düzeyini göz önünde bulundurarak konuşmak zorundadırlar. Halkın bir kısmının anlama gücü, misallerin zahirî mânâlarından daha ileriye gidemez, çünkü onlar, diyor Gazâlî, bu bağlamda te'vil diye adlandırılan tefsir türünden haberdar değillerdir.

İkinci olarak, sembolik dil, kalb üzerinde öyle bir etki vücuda getirir ki, bunu lafzî mânâ ile başarmak mümkün olmaz.[17]

Bu son nokta, Gazâlî'nin kendisinin de niçin sembolik dile oldukça tutkun olduğunu açıklamaktadır. O, bir sûfî olarak, bazı mecaz ve istiarelerin, sembollerin tasavvuf ehlinin kalplerini nasıl harekete getirdiğini, meselâ "Allah göklerin ve yerin nurudur..." (24/25) ifadesinin gönül kapısını nasıl açtığını bittecrübe bilmektedir.[18]

Gazâlî sembollerin dili ile kalp arasında karşılıklı bir cazibenin varlığını tekrar tekrar hatırlatır. Sembol, kalbi harekete geçirir;

---

15 Gazâlî, *İlcâm*, s. 97.
16 *İhyâ*, IV, s. 314.
17 *A.g.e.*, I, s. 139.
18 Gazâlî'nin "Nur âyeti" yorumu için bkz. *Mişkâtu'l-envâr*, Kahire, 1964, ss. 40 vd.

harekete geçen (derin bir tecrübe yaşayan) kalp ise kendi sırasında, yeni semboller üretir. Fakat burada bir riskin olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir. Gazâlî, yukarıda atıfta bulunulan Nur âyetine zengin bir batınî yorum getirdiği *Mişkat* adlı eserinde şu uyarıda bulunur: benim burada teşbih, mecaz vs.'ye başvurmamdan yola çıkarak zahirî mânânın ihmal edilebileceği veya ortadan kaldırılabileceğine ruhsat verdiğimi sakın zannetme![19] Zahirî mânânın dikkate alınmayacağına karar verebilmek için, Gazâlî'ye göre, meseleye biraz daha yakından bakmamız gerekiyor.

Unutulmaması gerekir ki, vahyin derunî mânâsını anlama çabasının dinin yasaklamış olduğu "keyfî mânâ verme" işiyle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Birinci çabada zahirî mânâ inkâr edilmez, daha derin anlamalara gidilerek mânâya zenginlik getirilir. Mecazî mânâda, takip edilmesi gereken genel bir ölçüt *(mi'yâr)* vardır.[20] Anlamaya, öncelikle lafzî anlam vermenin imkânlarıyla başlanır. Eğer mânâyı halk kitlesinin huzurunda veriyorsak, genellikle zahirî mânâ ile yetinmek zorunda kalırız. Fakat durum gerekli kılıyorsa, zahirî mânânın ötesine giderek anlamaya bir zenginlik getirecek olan yorumların kapısını da açık tutmak gerekir.

Eğer lafzî mânâ bir saçmalığa yol açacak durumda ise, ondan tamamıyla vazgeçilir. Sözgelimi, bu bağlamda, sık sık iktibas edilen "Allah'ın eli onlarınkinin üstündedir" (48/10) âyetini hatırlayalım. Kur'an'ın yine çok zikredilen meşhur "hiçbir şey O'na benzemez" (veya "hiçbir şey O'nun misli gibi değildir") âyetinin ışığında düşünürsek Allah'a bildiğimiz mânâda "el" atfetmenin saçmalık olduğu görülür. Burada günlük dilde kullanılan bir kelime (el) alınmış (isti'are) ve "kudret" anlamında, yani "mecaz" olarak kullanılmıştır. Yine "Rahman arş üzerine istiva etti" (13/2) mânâsındaki âyet, Allah'ın bir "mekânı işgal etti"ği anlamında değil, "O'nun otoritesi (istilâ')" anlamında yorumlanmaktadır.[21]

---

19 *A.g.e.*, s. 73.

20 Gazâlî, *Fedâihu'l-bâtıniyye*, Kahire, 1964, ss. 53 ve 152.

21 *A.g.e.*, s. 53; *İhyâ*, I, s. 147.

Gazâlî daha pek çok âyet ve hadîsi örnek olarak vermekte ve uygun yoruma gidilmediği taktirde doğru bir anlamanın ortaya çıkmayacağına işaret etmektedir. Her şeyden önce makul bir anlamanın olabilmesi için Gazâlî şu kurallara uyulmasını ister:[22]

a. Arap dilinin yerleşik adet üzere bize kadar gelen kullanım usûllerine dikkat etmek. Meselâ, yukarıda zikredilen âyetteki "yed" (el) kelimesinin mecazî anlamda kullanıldığı gerçeği, günlük Arapçanın kullanımından çıkarılabilecek pek çok örnekle teyid edilebilir. Bu kurala *"delil lafzî ve luğavî"* adı verilir.

b. Dil, tıpkı öteki beşerî kurumlar, kuruluşlar gibi, zamanın akışı içinde bazı değişmelere uğrar. İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan herhangi bir kelime, bugün farklı bir mânâda da kullanılabilir. Sözkonusu kelimenin anlamını belirleyebilmek için onun tarihine bir göz atmak gerekir. Burada Gazâlî "hikmet" kelimesini misal olarak verir. Kelimenin bir Kur'an'daki mânâsına (yahut mânâlarına), bir de "yabancı ilimler"in (meselâ "felsefe"nin) İslam dünyasına girmesinden sonra kazandığı mânâya bakalım. Aradaki büyük farkı hemen görebiliriz. Gazâlî, bu delile özel bir ad vermiyor.

c. Mecazî anlam için "aklî delil"e *(delîl aklî)* de muhtacız. Meselâ, hem "yed" kelimesini "el" olarak anlamak, hem de Allah'ın varolan başka hiçbir şeye, hiçbir bakımdan benzemediğini söylemek ("muhalefetun li'l-havâdis" olduğunu düşünmek) akla ters düşer.

d. Bir yorumun kabul edilebilmesi için onun İslam'ın bilinen esaslarına ters düşen bir şeyi öne sürmemesi gerekir (ileride özellikle Batınîlerin yorum anlayışına gelindiğinde bu konuya tekrar dönülecektir). Gazâlî, bu delili "naklî delil" *(delîl naklî)* olarak adlandırılır.

e. Son olarak, unutulmaması gerekir ki lafzî mânâ *(tefsir zâhir)* pek çok durumda batınî mânâ için bir engel oluşturmaz. Yukarı-

22 *İhyâ*, I, ss. 54 vd.

da işaret edildiği gibi, lafzî olmayan bir mânâ verme ile keyfî mânâ verme arasında bir münasebet yoktur. İkincisi, tamamen ayrı bir konudur. Bu bakımdan Gazâlî'ye göre, "bize intikal eden tefsirlerin (İbn Abbas, Mücahid ve öteki ilk müfessirlerin) verdikleri bilgiler yeterlidir. Daha fazlasını istemek keyfî anlamalara yol açar" diyenlerin tutumu doğru değildir.

Bu kurallar, "bir âlimin dikkat etmesi gereken tabir yerinde ise 'harici' yahut 'objektif'" kurallardır. Gazâlî'ye göre derin bir anlama için bunlarla yetinmek doğru değildir. Bazı ruhanî-manevî şartların da yerine getirilmesi gerekir.

İhyâ'nın ilk bakışta Kur'an kıraatı ile ilgiliymiş gibi görünen dikkat çekici bir bölümünde[23] Kur'an "okuma"nın (vahyi anlamanın) on ruhanî şartından bahseder. Bunlar, çok kısa söyleyecek olursak, Kelâmın (Kur'an'ın) azamet ve yüceliğini anlamak; Mütekellim'in (Kelâm Sâhibi'nin) büyüklüğünü idrak etmek için kalbi hazır tutmak ve ta'zimde kusur etmemek; kalp huzur ve anlama çabasını sadece kelâm üzerinde yoğunlaştırmak; tedebbür; nüfuz edici anlayış; anlamayı zorlaştıran engellerden uzak kalmak; tahsis (Kur'an'ın hitabını şahsına yönelen hususî bir çağrı olarak görme); teessür (kalbi Kur'an'ın etkilerine açık tutma); terakkî (yani kelâmı mütekellimi görürcesine, O'nun huzurundaymışçasına okuma, yani mütekellimi kelâmda görme) ve nihayet teberrî (kendi nefsini büyük bir tevazu içinde görme).

Bir başka yerde ise, anlamanın manevî hazırlığı cümlesinden olmak üzere Gazâlî, mücahede, riyazet, samimi arzu, arı-duru fikir, kalbi gerekli olanların dışında hiçbir şeyle meşgul etmeme vs. gibi şartlardan sözeder.[24]

Eğer bu zahirî (ilmî) şartlarla ruhanî şartlar bir araya gelebilirse, Kur'an pek çok gizli mânâsını başarılı okuyucuya (*muvaffi-*

23 *İhyâ*, I, ss. 371-372.
24 *İhyâ*, I, s. 136.

kûn) gösterir.[25] Fakat bu işin kolay olmadığı da açıktır. Belki de bundan dolayı Hz. Peygamber, İbn Abbas (ilk başarılı müfessir) hakkında "Allah'ım, onun fıkhını artır ve ona te'vili öğret" şeklinde dua etti.[26]

Yorum işi zor, hele bu çabada orta yolu *(iktisâd)* bulmak hem daha zor hem de ince ve karmaşıktır. Bu konuda genellikle iki tehlike baş gösterir. Gelişigüzel yapılan kuralsız, mesnetsiz yorumlar (Batınîlerin yorumları gibi); ikincisi ise, katı lafzî yaklaşımlar (bazı Hanbelîlerin tefsir anlayışı gibi). Orta yolda olmayı ancak ilahî yardıma mazhar olup söylentilere değil de ilahî ışığa dayananlar başarabilirler. Her şeyi nasıl ise öylece görmenin sırrına ulaşınca elfâz üzerinde de (yeniden) düşünmeye koyulurlar. Kesinliğin *(yakînin)* ışığında kendilerine doğru görünenleri tasdik, başka türlü görülenleri ise te'vil ederler.[27] Bunu başaramayanlar ise, yukarıda sözü edilen iki aşırılıktan birine düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Şimdi bu tehlikeler biraz daha yakından bakalım.

Lafzîlik: Lafzî yaklaşım çeşitli ılımlı şekilleriyle pek çok çevrede, özellikle de Hanbelîler arasında oldukça yaygındır. Bunu yakından müşahede eden Gazâlî, yine çok iyi biliyordu ki, tutarlı bir lafzîlik oldukça zordur. Gazâlî'ye göre, sayısı ne kadar çok olursa olsun, lafzîlik cenahında yer alanlar, tevil politikası açısından bakıldığında, filozoflar veya Batıniler kadar tehlikeli bir duruma sebebiyet vermezler, vermemişlerdir. Onlar, vahiy dilinin mecazî boyutlarını görmede ve bu boyutların dini hayat üzerindeki tesirini takdir etmede, hatta lafzî yaklaşımın ne gibi kelâmî zorluklara kapı açtığının fark edilmesinde başarılı olmayabilirler, olmamışlardır da. Sözgelimi, "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona 'ol' dememizdir; (o da) hemen oluverir" (16/41) âyetinin izahında, Ahmed bin Hanbel "ol der oluve-

---

25 *İhyâ*, I, s. 136.
26 *İhyâ*, I, s. 55.
27 *İhyâ*, I, s. 142.

rir" ifadesinin tevilini bile uygun görmedi. Onun izinden gidenler bu sözlerin *bildiğimiz mânâda konuşmanın* bir parçası olduğunu ve her bir yeni şey yaratıldığında Allah'ın o sözleri söylediğini öne sürdüler.[28] Fakat Gazâlî'ye göre Ahmed bin Hanbel dahi katı tutumunu sonuna kadar devam ettirememiş, bunun bir takım kelâmî zorluklara sebep olacağını görmüştür. Onu lafzîlik üzerinde ısrar etmeye götüren şey, tevilin halk üzerindeki etkisinden rahatsızlık duymuş olmasıdır.[29] Gazâlî'nin kendisi de konuları halk kitlesine açıklarken makul bir lafzîliği tercih etmektedir. Fakat bu, onun için fikrî bir tutum olmaktan ziyade talim ve terbiye sahasında başvurulması gereken amelî bir politikadır.

Lafzîlik taraftarlarını selbî yolu seçen kelâmcılara yönelttikleri eleştiri, Gazâlî'ye göre de, yerindedir; zira onlar, "tenzih"in hakkını yerine getirelim diye ulûhiyete hiçbir (subutî) sıfat atfetmek istemiyorlar. Selbî tutum, daha ileri düzeye götürüldüğünde "ta'tile" ya da bütün ilahî sıfatların ortadan kaldırılmasına yol açar. Özellikle halkın dini hayatı açısından bu tutumun ne büyük tehlikeler doğuracağı ortadadır. Peygamberin Allah hakkında halkın hiçbir şeye teşbih edemediği, dolayısıyla anlayamadığı bir takım sıfatları telaffuz ettiğini farz edelim. Bu, onların kalbinde ne uyandırabilir? İnsanlar ancak benzeterek, mukayese ederek bu konuda bir şeyler anlayabilirler.[30] Fakat bu, ilahî sıfatların sır dolu boyutlarının tamamının anlaşılabileceği mânâsına gelmez.[31]

Öyle görünüyor ki, Gazâlî'ye göre aşırılığa gitmemek kaydıyla, dinin hem selbî yaklaşıma hem de teşbihe ihtiyacı var. Sözgelimi, hissî derinlik içinde kendisini çok kere antropomorfik terimlerle ifade eden dinî tecrübe, ılımlı bir teşbihe başvurmadan edemez. Teşbih konusunda aşırılığa gitmek de, ta'til yoluyla teşbih ve tecsimi önlemeye çalışmak da yanlıştır. Zaten Kur'an,

---

28 *İhyâ*, I, s. 141.
29 *İhyâ*, I, s. 141.
30 *İhyâ*, I, s. 138.
31 *İhyâ*, I, s. 137.

"hiçbir şey, O'nun misli gibi değildir"[32] diye buyurmakta ve akıl da bundan Allah'ın, bir Varolan olarak, bir mekânda bulunmadığı, zaman içinde seyretmediği veya yeryüzüne inmediği (tenzil) sonucunu kolayca çıkarır.[33]

2. TE'VİLİN YANLIŞ VE KÖTÜ NİYETLE KULLANIMI

Burada Gazâlî daha ziyade üç sınıf insanı dikkate alarak konuyu araştırmaya koyulur: Mutezile, felâsife ve Bâtıniyye.

a. Mutezile: Bu ekolde yer alan kelâmcılar, İslam filozofları ve Batınilere nazaran aşırılıkta (israf) ileri bir noktaya gitmekten sakınmışlardır. Fakat yine de onlar, rü'yetullahın imkânını, kabir azabını, sıratı, mizanı ve bazı uhrevî meseleleri açıklarken aşırılığa kaçmış, Allah'ın semî' ve basar gibi sıfatlarının varlığını iddia edenlere itiraz etmiş, böylece ümmetin ana kitlesinden "ayrılmış"lardır. Öte yandan, filozoflardan farklı olarak cesetlerin haşrını, cennet ve cehennemin varlığını, Kur'an nasıl anlatıyorsa öylece tasdik etmişlerdir.[34] Başka bir ifadeyle, onlar te'vil yapıyorum diye Peygamberi tekzibe kalkışmamışlardır. Oysa filozoflar, Peygamber'in yukarıda zikredilen konularla ilgili görüşlerini ruhanî hakikatleri anlamaya güç yetiremeyen avam için söylenmiş sözler mesabesine indiriyorlardır.[35]

b. Felâsife: Daha önceki sayfalarda İslam filozoflarının bazı görüşlerine ve Gazâlî'nin onlara yöneltiği eleştirilere temas etmiştik. Hatırlanacağı üzere, Gazâlî, felasifenin din tarifine karşı çıkmış ve böyle bir tarifin dinin temelini yıkacak nitelikte olduğuna işaret etmiştir.[36]

---

32 *İlcâm*, ss. 99-100; *Fedâih*, s. 95.
33 *Fedâih*, s. 96.
34 *İhyâ*, I, s. 138.
35 Gazâlî, *Faysalu't-tefrika*, Türkçe çevirisi, İstanbul, 1992, s. 171.
36 Bkz. *Tehâfüt*, s. 8.

Bizim burada üzerinde durduğumuz konu açısından bakıldığında, Gazâlî filozofları üç ana nokta etrafında eleştirmektedir. Birinci eleştiri daha genel niteliktedir. Filozofların teşbih dilinden mümkün olduğu kadar kaçmağa çalıştığını biliyoruz. Fakat bu kaçış, Gazâlî'ye göre, felasifeyi öyle bir noktaya götürdü ki, onlar neredeyse Allah'ı bile mecazî bir varlık gibi takdim etmeye koyuldular. Doğru, onlar da Allah'ın fâ'il ve sâni' olduğunu söylüyorlar, fakat onların bu kavramlara verdikleri anlamlara biraz yakından bakıldığında görülür ki, diyor Gazâlî, o terimler filozoflar tarafından tamamen mecazî mânâda kullanılmaktadır. Eğer âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudûr ediyorsa, Allah, hakiki mânâda nasıl hâlık olabilir? Böyle bir hâlık'ın hakiki mânâda iradesi söz konusu değildir. Filozoflar sudûr için zaman içinde bir başlangıç noktası tanımıyorlar. Bu takdirde, Allah'a bir fiil atfetmenin hakikatte bir anlamı olur mu? "O yarattı" diyebilmek için "*halaka*" fiilinin bir başlama noktasının olması gerekir. Bu durumda sudûr, hakiki mânâda bir yaratma değil, olsa olsa mecazî anlamda bir "yaratma" (!) olabilir.[37]

Gazâlî'nin eleştirisi için seçtiği ikinci nokta, Allah'ın sıfatları meselesidir. Tıpkı Mutezilî kelâmcıları gibi, filozoflar da Sebebu'l-Evvel'e ilim, kudret, irade vs. gibi sıfatları atfetmek istemiyorlar. Bu sıfatların Kur'an'da kullanılmış olması, onlara göre, her şeyin bir tek mahiyette toplandığı gerçeğine bir zarar getirmez.[38]

Mutezile ve felasifenin *tenzih* ve *tevhid* üzerindeki ısrarı doğru bir tutumdur, fakat bazı te'villere başvurulmak üzere ilahî sıfatları inkâr cihetine gitmelerinin savunulacak bir tarafı yoktur. Önemli İslamî bir gaye için (tenzih ve tevhid için) gayrı İslamî delilller bulmaya çalışmanın kabul edilebilir bir yanı olamaz. Filozofların problemi, ilahî tenzih fikrinden değil, onların uhrevî meselelere getirdikleri yorumlardan kaynaklanmaktadır.

---

37 A.g.e., ss. 63 vd.
38 A.g.e., s. 109.

Bu son nokta Gazâlî'nin eleştirisinin üçüncüsünü ve en önemlisini oluşturuyor. Gazâlî, felasifenin genel görüşü hakkında şöyle diyor: Uhrevî durumlarla ilgili Şer'in bize anlattıkları, allegorik ifadelerdir. Bu ifadelere ihtiyaç vardır, çünkü insanın ruhanî haz ve elemleri anlamada başarılı olamadığı ortadadır. Bu yüzden o hakikatler sembollerle ifade edilmiştir.[39]

Başka bir ifadeyle, filozoflara göre, diyor Gazâlî, nasıl ki Allah hakkında kullanılan antropomorfik ifadeler anlamayı kolaylaştırıyorsa, ruhanî haz ve elem konusunda kullanılan sembolik ifadeler de aynı görevi yerine getiriyor.[40]

Gazâlî burada Allah'ın sıfatlarında bahseden âyetlerle uhrevî konuları anlatan âyetler arasında, te'vil açısından, bir ayırım yapıyor. Birinci grupta yer alan âyetlerin yorumu, Arap dilinde adete göre cereyan eden kurallara göre olur. Daha önce işaret edildiği gibi, dilde kelimeler, çevremizde gördüğümüz varlıkları, yani "halk"ı anlatmak için kullanılır. Onları "Hâlik" için kullanacaksak, bunu ancak nakl, istiare ve mecaz yoluyla yapabiliriz.[41] Halbuki ahiret meselelerini anlatan âyetlerin durumu, Gazâlî'ye göre, o kadar açıktır ki, orada, her şeyden önce dil kuralları herhangi bir te'vile izin vermez. Başka türlü düşünmek, oradaki beyanların halka fayda sağlamak için doğru olmayan bazı hususları dile getirdiğini kabul etmek olur.[42]

Bu, filozofların iddialarına karşı öne sürülebilecek olan delillerden sadece "Arap dilinin kullanım adetlerini" dikkate alanıdır. Başka rasyonel deliller de vardır. Allah'ın mekânda bir yer işgal ettiği, forma sahip olduğu veya O'nun organik bir uzva ihtiyaç duyduğu söylenemez. Öyleyse ilahî sıfatları konu alan âyetlerin yorumlanması şarttır, çünkü onların lafzen ele alınması müm-

39 *A.g.e.*, s. 142.
40 *A.g.e.*, s. 235.
41 *İhyâ*, IV, ss. 407-408.
42 *Tehâfüt*, ss. 235-236.

kün değildir. Oysa "ahiret hayatında bize vadedilen şeylerin ilahî kudret tarafından halk edilmesi hiç de imkânsız değildir."[43] Kaldı ki, Gazâlî'ye göre, ahiretle ilgili âyetlerin anlaşılmasında hem zahirî, hem batınî yola başvurulabilir. O âyetlere lafzî mânâ vermek, onların daha derin mânâlarının da olduğu gerçeğini inkâr etmek veya görmezlikten gelmek anlamına gelmez.

Burada oldukça uzun bir parantez açarak İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye yöneltti̇ği eleştirilere temas etmekte yarar vardır.[44]

İbn Rüşd'e göre Gazâlî te'vil konusunda filozofları tenkit ederken tutarlı davranmamaktadır. Gazâlî, *Faysal* adlı eserinin te'vil ile ilgili bölümünde, te'vile başvururken varoluş tarzı ile ilgil görüşün de dikkate alınması gerektiğini söyler ve bu bağlamda beş varlık tarzına dikkat çeker: Zatî, hissî, hayalî, aklî ve mecazî. Anlama ve yorumlamaya çalışırken evvela zatî anlamın mümkün olup olmadığına bakılır; mümkün değilse, sırasıyla öteki varoluş tarzları nazar-ı itibara alınarak mânâ vermeye çalışılır.[45] Filozoflar, diyor İbn Rüşd, yorumlarında hatalı olabilirler, ama onlar bu varoluş tarzlarını bir tarafa iterek inkâra gitmiyorlar. Zatî mânâyı mümkün görmedikleri yerde aklî, mecazî v.s. anlamları dikkate alıyorlar. Bu da Gazâlî'nin kendi koyduğu yorum kuralları muvacehesinde dahi küfrü gerektirmez. Nazarî meselelerde yorum farklılığının küfrü gerektirmediğini, diyor İbn Rüşd, başta Ebu Hamid (Gazâlî), Abu'l Ma'ânî (Cuveynî) ve öteki önde gelen imam ve âlimler dile getirmişlerdir. Kaldı ki nazariyat sahasında yakîn derecesine ulaşılmış bir icma da sözkonusu değildir.[46]

Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki ihtilafta, onların te'vil metoduna ilişkin farklı anlayışlarının da rolü vardır. İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin öne sürdüğü "te'vilin objektif şartları" veya kuralları

---

43 *A.g.e.*, s. 236. Aynı tartışma için bkz. *Fedâih*, ss. 53-54 ve 95-96.

44 İbn Rüşd bu konuyu ağırlıklı olarak *Faslu'l-makâl* (Leiden 1959) ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* (Leiden 1945) adlı eserinde ele alır.

45 *Keşf*, s. 39. Krş. *Faysal*, s. 165.

46 *Aynı yer.*

hakkında öne sürdüğü bir itiraz yoktur. Ona göre, bu şartların hakkını verip onları gitmesi gereken yere kadar götürürsek, "burhan ilmine sahip olan ârife (filozofa)" ulaşırız. Öyle görünüyor ki Gazâlî, filozoflarda ruhanî-manevî boyutu yeterli görmüyor. Oysa İbn Rüşd'e göre burhan ilmi olmadan sağlam bir te'vile gidilemez. Eğer kıyas-ı zannîye sahip olan fakih, dini meselelerde te'vile başvurma yetkisine sahip ise, diyor İbn Rüşd, yakînî kıyasa sahip olan ârif niçin böyle bir hak ve yetkiye sahip olmasın? Aslında, Gazâlî'nin öne sürdüğü manevi şartları haiz olma niteliği, burhana vâkıf olmayan sufîde değil, ârifte bulunur. Eğer burhan gibi bir ölçüte başvurmazsak yorum zenginliği bir yorum karışıklığına kapı açabilir. Düşünelim ki pek çok insan, yaşadığı manevî tecrübenin farklılığından yola çıkarak çok farklı yorumlar ortaya koyabilmektedir. Hatta bir ve aynı insan farklı zamanlarda ve şartlarda farklı tecrübeler yaşamakta ve buna bağlı olarak aynı hakikati farklı şekillerde yorumlayabilmektedir. Eğer bunlar arasında bir karşılaştırma yapıp isabetli olma açısından, birini diğeri ışığında değerlendirecek isek, bir ortak ölçütü kabul etmek zorundayız. Bu da burhan ilminden başkası olamaz.[47]

Burada bir noktanın hatırlanmasında yarar vardır. İbn Rüşd'ün burhan dediği şey, modern felsefede "rasyonel delil" dediğimiz şeyle özdeş değildir. Burhanda, en azından Farâbî-İbn Sînâ geleneğindeki haliyle, amelî hikmetin rolü önemlidir. Ârif, buna göre, sadece doğru bir bilgi dünyasına sahip olan kişi değil, aynı zamanda doğru bir eylem planına (yani sadece 'ortodoksi'ye değil, 'ortopraksi'ye) sahip olan insandır. Eğer böyle olmasaydı, Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki görüş ayrılığı çok daha derin olurdu.

İbn Rüşd'e göre anlam konusunda genellikle üç durumla karşılaşılmaktadır. İlk olarak, biraz dikkat harcandığında anlamı anlaşılabilecek ifadeler vardır. Bu durumda, Gazâlî'nin de işaret ettiği gibi, te'vile başvurma gereği yoktur. İkinci olarak, öyle me-

---

47 Bkz. *Faslu'l-makâl*, s. 14 vd.

tinler (sözler) olur ki, orada hem "temsîl"in varlığını, hem de "misâl" ile neyin anlatıldığını görmek zor olmaz. Burada yorumlama işi oldukça kolaylaşır. Bu gibi hallerde yorumun sonuçları herkese açıklanabilir. Üçüncü olarak, bazen "temsîl" görülür, ama "mîsal" ile tam olarak neyin anlatıldığını görmek kolay olmaz. Yahut "temsil" de, "misâl"in objesi de kolayca görülebilir bir şekilde olmaz. Bu durumlarda te'vili, Kur'an'ın deyimiyle, ancak "ilimde râsih olanlar" yapar (3/7). Bu te'vilin sonucu da öyle herkese açıklanmaz. Gazâlî bu hassasiyetten defalarca bahsetmesine rağmen onun gereğini yerine getirmede başarılı olmamış ve halk kitlesine anlatılmaması gereken pek çok şeyi anlatmadan edememiştir. Eğer zor konularda halka bilgi verilecek ise, diyor İbn Rüşd, Gazâlî'nin de öne sürdüğü kurallara uymak şartıyla daha kolay yorumlara gidilebilir.[48]

Şimdi parantezi kapatıp sözü tekrar Gazâlî'nin yorum anlayışına getirelim ve yorumda en aşır gidenlerle ilgili görüşlerini görelim.

c. Batınîler: Gazâlî'nin şiddetle hücum ettiği Batınîlerin te'vil konusundaki tavırları gayet açıktı. Onlar neredeyse Kur'anın bütün ifadelerini te'vil ediyor ve lafzî mânâyı ancak cahillerin dikkate alabileceklerine inanıyorlardı. Bundan dolayıdır ki, o cahil insanlar, dinî bakımdan kendilerini ağır yüklerin (yani ibadetlerin, ahlak kurallarının) altına sokmuşlardır. Aslına bakılırsa, Batınîlere göre, diyor Gazâlî, metnin gizli mânâlarını, sözleri bağlayıcı nitelikte olan masum imam bilir ve öğretir.[49]

Batınîlerin yorum faaliyeti, nazarî meselelerin oluşturduğu alanla yetinmiyor; o, bütün dinî hayatı içine alıyor. Onlar bu konuda öyle aşırı bir noktaya gittiler ki, neredeyse bütün kelimeleri te'vil ederek onların lafzî ve zatî mânâlarını yok saydılar. Bunu yapmakla yeni anlamlar keşfetmiyor, her türlü mânâyı, yani mânâ imkânını yok ediyorlardı. Sözgelişi, Kur'an'da Allah Musa'ya

48 *Keşf*, s. 38 vd.
49 *Fedâih*, s. 11 ve 53.

"Firavun'a git, çünkü o, iyiden iyiye azdı" (79/17) diye buyurur. Batınîlere göre burada "Fir'avn"dan maksat, "Musa'nın kalbidir".[50] "Cünüb"den maksat, "hazır olmadan sırra ulaşmak", "gusl", bu kirlilikten (sırra layık olmama) arınmak ve va'di yenilemektir; "savm" ise "sırrı muhafaza etmek"tir.

Gazâlî bu "saçmalıklar"ı yorum olarak kabul etmiyor; onları ilmî ve fikrî bakımdan ciddiye almıyor. Onun bunları açıklaması ve eleştirmesinin iki ana sebebi var:[51] Onların yaptıklarının "te'vil" değil, "tekzib", yani dine doğrudan doğruya yöneltilmiş bir "yalan sayma" faaliyeti olduğunun gösterilmesi. İkinci olarak, ümmetin, özellikle cahil halkın onların bu yalanlarından korunması. Bu insanlar, çok acaip şeyler söylüyorlar ve bazı insanlar da, ne yazık ki acaip şeylerden hoşlanmakta ve zamanla onlara kapılabilmektedirler.

Aslında Batınîler, yorumla ilgili, daha önce temas edilen, bütün kuralları ayak altına almakta, dinin anlaşma vasıtası olduğunu hiçe saymakta ve sonuçta lisan vasıtasıyla bize ulaşan vahyin amacına zarar vermektedirler. Onları takip edenlerin cehalete sürüklenmelerinin sebebi budur.

Batınîlerin sergiledikleri yaklaşım, bir başka açıdan da tehlike doğurmaktadır. Daha önce işaret edildiği gibi, onlara göre vahyin hakiki mânâsını ancak masum imam bilir ve imama itaat bir mecburiyettir. Bir insana böyle bir yetki verilince artık onun te'vil sırasında Arap dilinin kullanım kurallarına, mantıkî tutarlılığa, dinî hassasiyet ve ahlakî sorumluluğa riayet edip etmediğine dikkat etmenin bir mânâsı kalmıyor. Batınîlerin en tehlikeli konumda olmalarının sebebi budur, çünkü onlar te'vil işini, dinin tekzibi noktasına kadar götürüyorlar.[52] Ümmeti onların şerrinden korumak dinî ve içtimâî bir vazife olmaktadır.

---

50 *İhyâ*, I, s. 54.

51 *Fedâih*, ss. 55-56.

52 *İhyâ*, I, ss. 54-55; *Fedâih*, ss. 11-12, ayrıca s. 146 ve 168.

3. SONUÇ

"Kitap bir, fakat tefsir ve te'vili muhtelif;" çünkü Kitap, Allah'ın kelâmı, tefsir ve te'vil ise sınırlı, sıkıntılı beşerî bir faaliyet. O "Kelâm"ı anlamak, mü'minin penceresinden bakıldığında sadece ilmî ve fikrî bir çaba değil, aynı zamandan bir *ibadet*. O halde Kelâm konusunda, ibadet samimiyeti ve ciddiyetinde olamayan hiçbir anlama ve yorumlama çabasının doğru-dürüst *dinî* bir kıymeti olmaz. Dinî perspektiften bakıldığında, anlamak ve yorumlamak, Gadamer'in ünlü ifadesiyle "olmak"tır. Başka bir deyişle, *anlama* işi bir *yaşama* işidir. Kur'an'ın mü'min için bir "hayat kitabı" olmasının mânâsı da budur. Mü'min, Kur'an'ı anlamaya çalışarak, "hayat dünyası"na gelir; hayata oradan getirdiği anlamı katar ve o anlamla yaşar. Yaşarken öğrenir, dünyasına yeni anlamlar katar. Sonra bu yeni kazanımla tekrar Kur'an'a döner ve eski anlamalarını derinleştirme, zenginleştirme imkânı bulur. Eski anlamayı, genellikle, nefyetmez, onu "tecrübe ile te'yid eder." Bu bir "açılma (*keşf-mukâşefe*) ve "tanık olma" (*müşahede*)'dir. Kur'anla insan arasındaki bu diyalojik alış-veriş, mü'min yaşadıkça sürüp gider.

Kitap, Allah'ın sözü, o halde hiçbir anlamda tamlık arzetmez. Bir yorumda doğru anlamaya yaklaşılabilir de, yaklaşılamaz da. O halde hiçbir yorum bağlayıcı olamaz. Hiçbir anlama metinle özdeşleştirilemez.

Gazâlî'nin anlamayı ve yorumlamayı çok ciddiye almasının sebebi budur. Yine onun İslam âleminde hiçbir faniye nasip olmayan geniş bir tesir sahasına sahip olmasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir.

GAZALİ'NİN "KURB" NAZARİYESİNDE 'ALLAH'IN SIFATLARI'NIN ANLAM VE ÖNEMİ*

"İnsan, Allah'a en yakın olan varlıktır." Bu görüş, hem İslâm anlayışına hem de, Yunan felsefesinden etkilenmiş olan filozofların felsefî anlayışlarına uygundur. Büyük filozof Farabî bu görüşten hareket ederek Aristo, Eflâtun ve Yeni-Eflâtuncu filozofların fikirleri ile İslâmî anlayış arasında bir uzlaşmaya varmak istemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır.

İnsan, düşünen bir varlıktır. O, düşünme gücü sayesinde Allah'ı bilebilmektedir. Allah'ı bilmede ne kadar ileri giderse, O'na o ölçüde yaklaşmış olur. Aristo'ya göre nazarî faziletlere sahip olan filozofun, "tanrıların gözdesi" olması, onun düşünen ve bilen bir varlık olmasından ileri gelmektedir.[1] Farabî'ye göre, Allah'ın en mükemmel bir varlık olduğu ve insanın olgunluğunun ise Allah'a olan yakınlığı ile ölçüleceği hususunda Eflâtun, Aristo, Alexander Afrodisias ve daha birçok filozof aynı görüştedirler.[2]

İnsan olgunlaştıkça Allah'ın sıfatları beşerî ölçüler içinde onda tecelli etmeğe başlar ve böylece insan, "Allah'ın ahlâkı ile

---

* *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXII, Ankara 1978, s. 307-314.

1 *Ethica Nicomachea*, x. 8.1179 a. (Bu yazımızda, W. D. Ross'un 1925 yılında Londra'da yayınladığı İngilizce tercümesi kullanılmıştır.)

2 *Alfarabis Philosophiche Abhandlungen* (F. Dieterici neşri), s. 30-1. Krş., *De Anima* (Ross'un İngilizce tercümesi, Oxford, 1961) iii. s. 430a.

ahlâklanmış" olur. Bu, insanın ulaşabileceği en yüksek derecedir. O Allah'a yaklaşır, ama O'na hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü Farabî'nin de dediği gibi, "akıl sonsuzu idrak edemez."[3] Allah'ın varlığı her şeyi kuşattığı ve nuru gözlerimizi kamaştırdığı için O'nu tam olarak kavrayamayız. O, *akıl*, *âkıl* ve *ma'kul*'dur. O, hem *âşık*, hem de *ma'şuk*'tur.[4] Bizim varlığımız maddeye bulaştığı için O'nun varlığından uzak kalmıştır. Maddeden tam anlamı ile ayrıldığımız zaman Allah'ı idrakimiz en son noktasına ulaşır.[5]

Allah'ın sıfatlarının insanda tecelli etmesi fikri, felsefenin tanımlarından biriydi. Böyle bir tanımı ilk defa Eflâtun'un yaptığı söylenir.[6] Plotinus, bu tanıma büyük önem verdi ve onu felsefesinin temeli yaptı.[7] Bedenden kurtulan insanın, ölümden sonra "Allah'ın hayatına" benzer bir hayat yaşayacağına ve buna, dünyada iken hazırlanmanın gereğine, Galen'in *De Moribus*'unda da önemle işaret edilmekteydi.[8] Aynı görüşü Farabî de savunmuş ve felsefenin asıl amacının insanı Allah'a yaklaştırmak ve ona, Allah'ı nasıl taklid edeceğini öğretmekten ibaret olduğunu söylemiştir.[9]

Ne yazık ki Farabî, bu görüşünü ayrıntılı olarak açıklamıyor. İnsan, davranışlarında Allah'ı nasıl taklid edecektir? Fârâbî'de bu sorunun cevabı, ancak dolaylı olarak bulunabiliyor. Öyle görünüyor ki bu meseleyi en açık ve seçik bir şekilde ortaya atan Gazâlî olmuştur. Yazdığı *Kitâb el-Maksâd el-Esnâ şarh Esmâ' Allah el-*

---

3 *Kitâb ârâ ehl-el-Medîne el-Fâdıla* (Nşr.: A. N. Nader), s.33-4. Krş. *Fusûl el-Medenî* (Dunlop neşri), Bölüm, 98.

4 *Medîne*, s. 31. *Philosophiche Abhandlungen*, s. 58.

5 *Medîne*, s. 34.

6 Krş. *Theaetetus*, 176 B.

7 *The Enneads* (İngilizceye Çeviren: S. MacKenna, Londra 1956) I.2.

8 R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), s. 166.

9 *Philosophiche Abhandlungen*, s. 53. Krş. F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* (1940), s. 387 v.d.

Husnâ (Kahire, yayın tarihi yok) adlı eserini tamamen bu konuya hasretmiştir. Şimdi Gazâlî'nin bu husustaki görüşlerine kısaca dokunalım.

Farabî, insanın Allah'a yaklaşmasından söz ederken, dinî terimlere pek yer vermiyor. Onun eserlerinde *ru'yet, muhabbet, fenâ, bekâ* ve benzeri kelimelere pek rastlanmaz. O, ana felsefî eserlerinde, Kur'an ve hadise, mutasavvıfların sözlerine ancak bir kaç defa atıfta bulunur. Öyle görünüyor ki Farabî, bunu bilerek yapmaktadır. Onun bu konudaki tutumu, kendinden önce gelen Kindî'nin ve sonra gelen İbn Sina ve İbn Rüşd'ün tutumlarından çok farklıdır.

Diğer yandan Gazâlî, tamamen İslâmî terminoloji içinde hareket etmektedir. *Maksad*'ı yazmaktaki amacı "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın" *(tahallekû bi ahlâkillah)* hadisinin anlam ve önemini açıklamak idi. Yine Peygamber'in, "Ahlak'ın şu şu sıfatları vardır; kim onlardan birine sarılırsa Cennet'e girecektir" anlamındaki sözünün hikmeti üzerinde durmaktır.[10]

Kitabın *dördüncü bölümünde* açıkça denilmektedir ki, "İnsanın olgunluğu ve mutluluğu, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasına" ve kendi gücü nisbetinde Allah'ın sıfatlarının anlamları ile mücehhez olmasına bağlıdır."[11] Allah'ın sıfatlarının taklid edilmesi açısından, insanlar çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Gazâlî, *Maksad*'da yalnız "Allah'a yakın olanlar" *(mukarrabûn)* üzerinde durduğunu söylemektedir.

İnsanın, Allah'ın sıfatları konusundaki bilgisi üç merhaleden geçmektedir: (a) Allah'ın sıfatlarının anlamlarını açık ve seçik olarak kavramak. Böyle bir kavrayışa *mukâşefe* ve *muşâhede* yoluyla varılır. (b) Allah'ın sıfatlarını kavrayan *mukarrabûn* (Allah'a yakın olanlar), bilineni elde etmeyi arzu ederler. Allah'ın büyük-

10 *Maksad*, s. 72.
11 A.g.e., s. 15-16.

lüğünü derinden derine duyar ve O'nun ahlâkı ile ahlâklanmak isterler. Şiddetli bir istek olmadan olgunluk elde edilemez. Arzunun zayıflığı, bilgi azlığından, şüpheden veya kalbin diğer arzularla doldurulmasından ileri gelmektedir. Arzunun (şevkin) özü *bilgidir.* Kalb, diğer arzulardan temizlenince Allah'ı arzu eder ve O'na yaklaşmak ister. (c) Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak, yani O'nun sıfatlarının beşerin gücü ölçüsünde tecellisini sağlamak için gerekli faaliyeti göstermek. Bu üç dereceye kısaca *bilme, isteme* ve *yapma* dereceleri diyebiliriz. Bu dereceleri geçen insan, ilâhî (veya rabbânî) bir varlık olur ve Allah'a yaklaşır.[12] Bu dereceye ulaşan insan, Allah'ın kendisine vermiş olduğu bütün imkân ve kabiliyetleri gerçekleştirmiş olur. Zaten "insan, tabiatı gereği, ilâhî olan şeyi arzu eder."[13]

Öyle görünüyor ki, Gazâlî'nin *Maksad*'da açıklamaya çalıştığı *kemâl* (olgunluk) kavramı, Allah'ın bilinmesine *(ma'rifet)* dayanmaktadır. Allah'ın bu yolla bilinmesini, Farid Cabr, "psikolojik" olarak adlandırmaktadır. Burada insan, ilâhi isimlerin anlamlarını kavramakta ve *zikr* yoluyla onların sürekli olarak şuurda hazır bulunmasını sağlamaktadır. Allah'ın güzel isimlerini şuurunda hazır bulunduran insan, buradan, düşüncesini kendi varlığına çevirir ve bir karşılaştırmaya gider.[14]

Allah ile kendi aralarındaki bağı gören ve *kurb* derecesine yükselenlerden (veya yükseldiklerine inananlardan) bazıları, ulaştıkları tecrübeyi yanlış yorumlayarak tehlikeli bir yöne sapabilirler. Bu konuya gelmeden önce *kurb* nazariyesinin bir bölümü olan "meleklere benzeme" görüşü üzerinde kısaca durmamız yararlı olacaktır.

Gazâlî, bu konunun daha önce filozoflar tarafından ele alındığını bilmektedir. O'na göre, filozoflar, "âlemin Allah'a boyun eğ-

---

12 A.g.e., s. 16-7.

13 *Kitâb el-Arba'în* (2. basım, Kahire, 1344/1952), s. 135.

14 *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beyrut, 1958) s. 90.

diğini ve O'na yaklaşmaya çalıştığını" açıkça söylemişlerdir. Bunun bedenî, dolayısile zaman ve mekânda olan bir yaklaşma olmadığını söyleyen, *kurb'a* Allah'ın sıfatlarını taklid yoluyla ulaşılacağını iddia eden yine filozoflardır. Onlar meleklere, Allah'a yakın olan, değişmeyen ve her şeyi olduğu gibi bilen aklî varlıklar gözüyle bakmaktaydılar. Filozoflar, sıfatlar açısından Allah'a yaklaşan insanın meleklere benzediğini ve bunun ise en yüksek derece olduğunu öne sürüyorlardı.[15]

Gazâli, filozofların *kurb'*la ilgili bazı görüşlerini reddetmekte ise de (meselâ *kurb'*un sadece ruhla ilgili olduğunu ve meleklerin akıllar olduğunu vs.), onlardan geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bu konuda İbn Sina'nın psikolojisini çok kere harfiyyen takip etmektedir. Ona göre, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan," *melâ'iketu'l-mukarrabûn'a* benzer.[16] Melekler yüksek bir derecede bulunmaktadırlar, çünkü insanları etkileyen zaman ve mekân, onları asla etkilemez. Onlar, yaratılışları gereği Allah'a yakındırlar. Onların makam ve görevleri tam anlamı ile tesbit ve tayin olunmuştur. Dolayısiyle meleklerin aydınlattığı yol hep aynı kalır. Onların sıfatlarını taklid edenler, onlara benzerler ve böylece Allah'a yaklaşırlar.[17] Hatta insan, bazı meleklerden daha çok Allah'a yakın olur.[18] Onu bu kadar yükseklere çıkaran aklın ışığıdır *(nûru'l-akl)*. Bu nur, mülk ve melekût âlemlerinde rahatça hareket eder ve *kurb* için bir bedene ihtiyaç duymaz.[19]

Başlangıçta insanı harekete yönelten, arzu ve kızgınlıktır. Bu merhalede o, sadece duyu organlarının kendisine ilettiği verilerle yetinir. Biraz olgunlaşınca davranışlarının sonuçlarını düşünmeye koyulur ve arzularına körü körüne boyun eğmemeğe

---

15 *Tehâfut-el-Felâsife* (Nşr.: Süleyman Dünya, 2. basım, Kahire, yayın tarihi yok), s. 208-9.
16 *Maksad*, s. 16.
17 A.g.e., s. 17.
18 *Arba'in*, s. 292. Krş. İhyâ' (1387/1967 Kahire neşri), iv, 237.
19 *İhyâ'*nın bir başka yerinde (IV, 385) bu sıfatların hepsi *'ârifûn'a* atfedilmektedir.

başlar. Eğer insan bu yolda ısrarla yürür, *şehvet ve gadab* onu harekete sürükleyen sâikler olmaktan çıkarsa meleklere benzer. Ve eğer duyular ve hayal dünyasına ait nesnelerle bağını koparabilir ve onlar karşısında lâkayd kalabilir, duyum ve hayalin ötesinde bulunan varlıkları idrak edebilirse meleklere benzemede ikinci bir merhaleyi daha aşmış olur. Bu şekilde meleklere yaklaşan insan, Allah'a da yaklaşmış olur. Allah'a yaklaşmakla mutluluğunu da kazanmış olur. Çünkü "mutluluk, arzuların gücünü kırmak ve nefs-i emmareyi zayıflatmak suretiyle meleklere benzemekten ibarettir."[20] O, bu şekilde gerçek hürriyete de kavuşmuş olur. Allah'tan başka hiç bir şeye ihtiyacı olmayan insan tam anlamı ile hürdür.[21] İşte bu dereceye ancak doğrular *(sıddıkûn)* çıkarlar.[22]

Gazâlî, *İhya*'da olgunluğu *(kemâli)* üçe ayırmaktadır: *Bilgide olgunluk, kuvvette olgunluk ve hürriyette olgunluk.* İşte Allah'a giden yol, bu kemâl mertebelerinden geçer.[23]

İnsan, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklandıkça, *melekût* âlemine ait olduğunu, *"Allah'ın suretinde"* yaratıldığını ve kâinatın bir mikrokozmu olduğunu daha iyi anlamaya başlar. Bu, ruhânî bir yükselıştir. Bunun sonunda insan yine insan olarak kalmakta, yani onun durumunda ontolojik bir değişme olmamaktadır. Başlangıçtan *kurb*'a kadar aşılan merhaleleri şu şekilde bir şema ile göstermek mümkündür:

Yakîn (Allah'a, Ahiret Gününe, Cennet, Cehennem vs.'ye inanma. Bu, *Marifet*'in ilk derecesidir. Diğer bir deyişle "imanın aslı" *(aslu'l-imân)*'dır.[24]

↓

Havf ve Recâ' (İffet, vera', takvâ ve mucâhede'ye iletir).

---

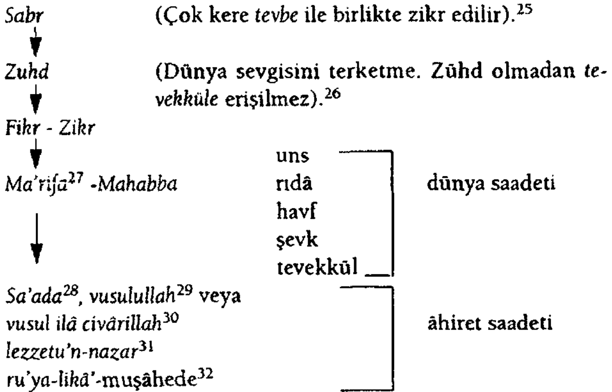
20 *Arba'in*, s.94; krş. *İhyâ*, III, 36.

21 Bu, bize Stoa'hların hürriyet görüşünü hatırlatmaktadır.

22 *İhya*, IV, 483.

23 *İhya*, III, 352.

24 *İhya*, IV, 199, 394 ve 112.



Yakîn alanından *fikr-zikr* alanına kadar olan kısım, kalp temizliğinin yapıldığı kısımdır. Diğer bir deyişle kalp, burada, amel yardımı ile marifete hazırlanır. *Marifa-mahabba, fikr-zikr* olmadan kalbe yerleşemez. *Fikr-zikr,* amelle ilim arasında bir köprüdür.[33] Gazâlî şöyle der: Eğer mesut olmak istiyorsan, dünyayı terket ve hayatını *fikru'l-lâzım* ve *zikru'd-dâim* içinde geçir. Marifet, fikirden sonra gelir. Muhabbet ve üns ise zikrin ürünleridir. Fikir, zikrden üstündür, çünkü birincisi, ikinciyi zaten içine alır.[34] Bununla beraber sürekli zikir, şeyleri iyiden iyiye kalbe yerleştirir. Kısacası, *amel,* kalbine hâline, *hâl, ilme,* ilim ise her iyiliğin anahtarı olan *fikre* dayanır.

---

25 A.g.e., 394.
26 A.g.e., 339.
27 *Ma'rifa*, Kur'an'ın *"kelimetu't-tayyibe"* dediği şeydir (a.g.e.).
28 A.g.e., 199.
29 A.g.e., 113.
30 A.g.e., 112.
31 A.g.e., 390.
32 A.g.e., 402-3.
33 A.g.e., 394.
34 A.g.e., 394.

Daha önce de işaret edildiği gibi, yükselişin başlangıç noktası, Allah'ın varlığına imandır. İnsan, mânen yükseldikçe Allah'a olan iman ve güvenini daha dernliğine duyar ve en son derecede birlik *(tevhîd)* içinde kendinden geçer *(fenâ')*. Bu derece, doğruluğun *(sıdk)*, güvenme ve dayanmanın *(tevekkül)* en yüksek dereceleri ile çakışır.[35] Bu dereceye yükselen insan da, Allah'ın sıfatlarını kendi şuurunda idrak eder ve O'nun ahlâkı ile ahlâklanmış olur. Fakat yukarıda da söylediğimiz gibi, insan bu derecedeki psikolojik tecrübesini yanlış yorumlayabilir.

Kurb, bir yakınlığın ifadesidir. Bu yaklaşmanın belli bir sınırı yoktur. Bir anlamda *kurb* sonsuzdur, çünkü Yaklaşılan, sonsuzdur. İnsanın varacağı nihaî noktayı adlandırmak için belli başlı üç terimimiz vardır: *İttıhâd, hulûl* ve *vusûl*. Uzun bir tahlilden sonra, Gazâlî bu üçünü de reddeder ve insanın ancak *kurb*'u elde edebileceğini söyler.[36] *Kurb*'un bir sonu olmadığı için diğer üç kelimenin sebep olduğu yanlış yorumlara sebep olmamaktadır.

Gazâlî'nin, *İttihad'ı, hulûl'u* ve *vusul*'u reddetmesinin dînî ve sosyo-politik açıdan büyük bir önemi vardır. O *ittihadı*, öncelikle iman açısından reddetmektedir. Çünkü kulun her bakımdan mükemmel olduğunu söylemek açık bir çelişkidir.[37] Kul ile Allah arasında bir *ittihâd* düşünmek, bütün ibadetleri gereksiz kılar. Nitekim Allah ile *ittihâd* halinde olduklarını söyleyerek ibadetin gereksizliğini savunanların sayıları az değildir.[38] *İttihad*'ın reddi, aynı zamanda *hulûl*'un da reddini içine alır.[39] Daha önce de zikredildiği gibi insan, "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanabilir"; ama bir *ittihad* veya *hulûl*'dan söz edebilmek için Allah'ın sıfatlarının gerçek anlamda insana intikali gerekir ki bu mümkün değildir.[40] Kendi-

---

35 *A.g.e.*, 303-305.
36 *El-Munkız min-ad-Dalâl* (1939, Saliba ve Ayyad neşri), s. 133.
37 *Maksad*, s. 76.
38 *İhya*, I, 53-4.
39 *Maksad*, s. 76.
40 *A.g.e.*, 73.

si ve Rabbi hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmama, insanı tehlikeli yanlışlıklara sevk eder. *İttihad*'ı ve *hulûl*'u savunanlar böyle bir yanlışlıkta en aşırı gidenlerdir. Bu insanların görüşlerinin, *taklide* dayanan halk üzerinde çok kötü etkileri vardır. *Vecd* halinde olduğunu sanarak anlamsız sözler sarfetmenin zarardan başka bir şeyi olamaz.[41]

Burada, Gazâlî kelâmî güçlükleri sayıp dökmemektedir. Onun asıl endişesi, inanan halka gelecek zarardır. Bunu gerek *Munkız*'de, gerekse *Maksad*'da apaçık görmekteyiz.

Eğer *vusûl* kelimesinden iki "zatın" karışması *(vusûl beyne'z-zâteyn)* kast ediliyorsa, Gazâlî buna da karşıdır. Çünkü o zaman *vusûlun, ittihad*'dan farkı olmaz. Eğer *vusûl*'dan kast edilen *kurb* ise, bu kelimenin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Zaten bu anlamda *vusûl*, insan çabasının hedefi olmaktadır.[42] İnsanla Allah arasındaki bütün perdelerin kalktığı ve insanın O'ndan başka bir şeyi düşünmediği zaman *vusûl* hasıl olmuş demektir. Böyle bir vuslatta Allah, Allah olarak, insan da insan olarak kalır. Burada insan, yaşayan, bilen, güçlü olan, bağışlamasını bilen bir varlıktır. Fakat bu sıfatların erişilmez dereceleri yalnız Allah'a aittir. Allah'ın sıfatları, kul için erişilmesi mümkün olmayan ideal değerlerdir. İnsan, onlara ancak yaklaşabilir, asla ulaşamaz.

---

41 *İhya'*, I, 54.
42 *Maksad*, 76.

MEVLÂNÂ'DÂ İRADE HÜRRİYETİ*

İnsanın bir şeyi seçme hürriyetine sahip olup olmadığı sorusu hem felsefenin, hem de şumullü ve tutarlı bir seviyyeye ulaşmış dinî tefekkürün en eski ve en çetin meselesidir. Özellikle, her şeyi bilen, her şeyi tesbit ve tayin etmiş olan ve her şeyi bizzat yaratan bir uluhiyet fikrini merkez edinen dinlerde sözkonusu problem çok daha ağırlıklı biçimde kendisini hissettirmiştir.

Denilebilir ki, bu mesele, İslâm fikir tarihinin de ilk büyük meselesi olmuştur. Bir yandan irade hürriyetini inkâr eden ve insanı eli kolu bağlı bir varlık olarak gören, bir yandan da onun hürriyeti üzerinde, en azından metafizik açısından, aşırı denebilecek görüşler ortaya atan fikir akımları çıkmıştır. Bir de hürriyetçi ve determinist görüşler arasında orta yolu bulma çabalarını dikkate alırsak, çok zengin bir fikir tablosu ile karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Bu fikir akımlarının birbirlerine karşı verdikleri mücadelenin İslâm toplum yapısını çok derinden etkilemesi, bu toplumun şeklinin ve mânâsının oluşmasında birinci derecede rol oynayan Kur'an-ı Kerim'in her fikir akımı açısından farklı şekillerde yorumlanmasından ileri gelmiştir.

---

* *Selçuk Üniversitesi 2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 3-5 Mayıs 1986*, Konya, s. 91-99.

Kur'an'da da işaret buyurulduğu gibi, insanların çoğunda şöyle bir huy vardır: İnsan, başarılarının, gerçekleştirdiği iyiliklerin kaynağını kendisinde bulur; ama başarısızlıklarına, kötülüklerine pek sahip çıkmaz. Onları birilerine, bir yerlere yüklemek ister; kör talihtir, *dehr*'dir (zamandır), felektir, cinler ve şeytanlardır, yahut cinlerin ve şeytanların görevlerini yüklenmiş kişiler ve topluluklardır, hep kötülükleri, felaketleri, belâları, musibetleri getiren. Bu, fertler için olduğu kadar toplumlar için de böyledir. Determinizmin, makûl sınırı aşmış kaderciliğin, fatalizmin hakim olduğu dönemler, genellikle problemlerin üstesinden yiğitçe gelinemeyen dönemlerdir. Nitekim İslâm dünyasında Peygamber'in kurduğu sağlam sosyal nizam sarsılmaya, siyasî ihtiraslar kükremeye, medeniyetin yerini câhiliyet ve bekviyel almaya başlayınca, akıl dışı ölçülere varan bu kadercilik anlayışı da ümmetin hayatında kök salmaya başladı. Mekke'den Medine'ye hicret ederek dünyanın gidişini değiştiren insanların torunları veya takipçileri, kurtuluşu mücadelede, mücahedede değil, başkalarını suçlamada, *mehdilerin* gelmesini beklemede buldular.

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin de oldukça sıkıntılı bir dönem olduğunu hepimiz bilmekteyiz. Hicrî yedinci asır, İslâm dünyasının yakılıp yıkıldığı, talan edildiği bir dönemdir. Ümitsizliğin, kötümserliğin, hattâ İslâmın -bir inanç sistemi, bir kültür ve medeniyet olarak- geleceğine şüphe ve endişeyle bakmanın oldukça yaygın olduğu bir dönem. Yüce Mevlânâ, bu menfi gelişme karşısında boş durmamış, his ve fikir planında büyük bir mücadele vermiştir. O, kelâm ve felsefe sahalarında tartışılan meseleler hakkında birinci elden bilgiye sahiptir. Buna rağmen o, sözkonusu meselelere çözüm getirmek istediğinde kelâmcının ve filozofun usûlünü takip etmez. Mücerred terimlerin işgaline uğramış istidlâl şekilleri ile ömür tüketmek, Mevlânâ'nın işi değildir. O, öyle şeyler söylemeliydi ki, kafa da rahatlasın, gönül de; âlim de bir şey öğrensin, testici de.

Mevlânâ'nın irade hürriyeti hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için onun insana ve kâinâta dair görüşlerinden dikkatleri

uzak tutmamamız icab eder. Bütünüyle âlem, Mevlânâ'ya göre, Allah'ın tecelligâhıdır. Allah ise *fa'âl*'dir. İlâhi âlemde atâlet olmaz. Kur'an demiyor mu bize *"O (Allah) her an ayrı bir işdedir"* (LV. 29). Bu toprak-su âlemi hamileliğe mübtelâdır: Durmadan doğurur. Her sebep, bir anadır ve her ana yüzlerce çocuk dünyaya getirir. Bir eser doğdu mu, diyor Mevlânâ, hemen sebep oluverir ve kendisinden şaşılacak, hayret edilecek başka sebepler vücûda gelir. Bu sebepler, nesiller boyu sürüp gider. Biz, bunu her zaman göremeyiz; çünkü gözümüz, *halkaları zincirde görecek kadar* nurlanmış değildir.[1]

Gerek tabiî, gerek beşerî seviyede her *netice*, kendisini meydâna getiren *sebepten* daha fazla şeyler ihtiva eder; yani *ücret*, hizmetten daha fazla olur. Allah'ın bize vereceği nimetleri bir düşünelim. Bu dünyada yaptığımız iş, ârazdır, gelip geçicidir, ama onun ücreti cevherdir (kalıcıdır, bâkidir). İş zahmettir; ücret ise gümüştür, altındır, ihsândır. "Görmüyor musun, bir rukû, bir secde, âhirette bir cennet meydana getirmektedir."[2] Okumaz mısın Kur'an'ın şu âyetini: *"Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, her başağında yüz dâne olmak üzere yedi başak veren bin dânenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah'ın lutfu geniştir, O bilendir"* (II. 261).

Mevlânâ iki insanın durumuna çok üzülür. Bunlardan biri, *cebrî*'dir, yani "katı determinist". Bu zavallı, her şeyi Allah'dan bilir. "Bir"e "yediyüz" veren tohumu toprağa ekmekten kaçınır da nasipsizliğini felekten bilir.[3] İkincisi ise, *"sebeplerin tuzağına düşer de sebep yaratanı yok sayar."* Felsefe diliyle söyleyecek olursak,

---

1 *Mesnevi*, II, 994 (Atıflar R. A. Nicholson'un İngilizce tercümesinden alınmıştır. Ayrıca aşağıdaki eserlerden de istifade edilmiştir: R. A. Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Çev.: A. Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser; K. A. Hakîm, *Metaphysics of Rûmî*, Lahore 1959; B. A. Dar. *A Study in Ikbal's Philosophy*, Karachi, 1971).

2 M., III. 3438.

3 M., V. 1543.

Mevlânâ'nın ayıpladığı bu iki insandan biri *fatalist*, öteki ise *materyalist*'tir.

Mevlânâ'ya göre, bir başka âlem olan kalp de, gönül de durmadan doğurur; çünkü asıl tecelligâh zaten orasıdır. Orası dille anlatılamayacak nice mertebelerin anasıdır; yeter ki yedi sünbülün yetişebilmesi için ayrıklardan, yabâni otlardan ayıklansın ve nûr ile cilâlansın. Kalpte ilâhi aşkın doğması, uzun ve çetin bir mânevî yolculuğu gerekli kılar.[4] Bu yolculuğu göze alamayan insanın durumuna biraz temas edeceğiz.

Mevlânâ *Mesnevî*'de insanın hürriyeti meselesini tartışma konusu ederken üç anahtar terim kullanır. *Cebr, kader* ve *ihtiyâr. Mesnevî*'nin bir bölümünde bir Müslüman ile bir Mecûsi arasında geçen uzun bir tartışma hikâye edilir. Tartışmanın konusu özetle şöyledir:[5]

Müslüman, Mecusîyi İslâmı kabul etmeye çağırır. Mecûsi de "Allah isterse olurum" diye cevap verir. Müslüman, Mecusînin bu ifadeyle neyi kastettiğini sezer ve ona "Elbette Allah senin iman etmeni ister, fakat senin nefs-i emmâren ve çirkin Şeytanın küfre, ateşe tapmaya çeker" diye cevap verir. Bu sefer de Mecusî nefs-i emmâre ile Şeytanın istediğini bir yana, Allah'ın dilemesini öteki yana kor ve birincilerin daha kuvvetli olduklarını söyleyerek şunu ilâve eder: "Allah benim müslüman olmamı istiyormuş; istediği olmadıkça neye yarar. "Nefs ve Şeytan, kendi dileğini yürüttükten sonra Allah'ın inâyeti paramparça oldu demektir." Kur'anın rûhunu kafasına sindirmiş olan Müslüman, Mecûsîyi ikna etmek için biri *psikolojik*, öteki ise *kelâmî* olmak üzere ikili bir bakış tarzıyla meseleye yaklaşır ve şöyle der: "Şüphesiz, biz seçme (ihtiyâr) kudretine sahibiz; ihtiyarımız vardır; apaçık olan bu duyguyu inkâr edemezsiniz. Zulümde de ihtiyarımız vardır, sitemde de... İhtiyar ve dileme nefste olur.

4 M., V. 2919.

5 M., V. 1389.

Arzu edilen bir şeyin zuhûru nefsi harekete getirir. İblis sana arzu ettiğin şeyi gösterince uyayan ihtiyar kudreti uyanır ve oraya doğru hareket eder. Diğer yandan Melekler de gönlüne iyi şeyler dilemeyi getirir. Bu suretle, kötülüğe direnme ve hayrı seçme meydana gelir. Hür irade, ibadetin tadı tuzudur. İman da irade olur küfürde. "Sen istemedikçe kâfir olmazsın, istemeyerek imansızlık, tenakuzdur."

Eğer insanda ihtiyar olmasaydı, yaptığımız kötü işten dolayı utanır mıydık, nefsimizi levm eder miydik? Pişmanlık duyup tevbe eder miydik? Hoca öğrencisini niçin azarlasın, eğer öğrenci yaptığından başkasını yapmaya, olduğundan başka türlü olmaya kadir değil ise? Başkasını kınamanın, ayıplamanın hiç mânâsı olmazdı, eğer onun başka türlü de davranabileceğine inanmamış olsaydık.

Hikâyenin bundan sonraki bölümünde Mevlânâ *Cebrî*'nin tutumu ile onun tam karşısında yer alan "kaderi inkâr eden"in tutumunu mukayese eder. Aslında her iki tutum da, Mevlânâ'ya göre, hatalıdır. Fakat Cebrî'nin tutumu çok daha kötüdür. Çünkü o, her şeyden önce, kendi şuûr hâlini, psikolojik bir deyimle, şuûrun mutâlarını (verilerini) inkâr etmektedir. O, böyle yapmakla, kendi aklınca, Allah'ın "Kadir-i Mutlak" vasfını korumak istemekte, Mevlânâ'nın ifadesiyle "ilâhi varlıktan acz ihtimalini gidermeye kalkışmaktadır." Meseleye bu şekilde bakmak, irade hürriyeti konusunu *kelâmî* bir problem olarak karşımıza çıkarıyor. Şöyle ki, Cebrî, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarını kurtarmak için -pek tabii kendi aklınca- insanı feda ediyor; çünkü ihtiyar kudreti olmayan bir varlık, insan değildir. Kaderi inkâr eden ise, insanı kurtarmak için sözkonusu ilâhi sıfatları kısmen veya tamamen feda etme yolunu seçiyor. Biri aczi gidermeye çalışırken, diyor Mevlâna, Allah'ı (haşâ) ahmak ediyor; öteki ise, meydanı insana bırakmakla Allah'ın bilmediği, irade ve kudretiyle tasarrufta bulunmadığı bir sahanın olduğuna inanıyor. Yani Allah'ı (haşâ) câhil ediyor.

Eğer Cebrî'nin tutumu doğru olsaydı, Allah'ın Kitabı'nda yer alan emîrlerin, nehiylerin, mükâfât ve ceza ile ilgili âyetlerin hiçbir mânası kalmazdı. "Mermer taşa kim emir verir?" diye soruyor Mevlânâ. Taşa, toprağa emirler veren bir insan görsen, ne dersin; o insanın *ahmak* olduğunu düşünmez misin? İşte kulun seçme kudretini inkâr eden Cebrî, Allah'ı da bu minval üzre düşünmüş oluyor. Mevlânâ'ya göre, dayak yiyen bir deve bile, Cebrî'den daha akıllı davranır. Onda bile bir iç-duygu olmalı ki, dayak yediğinde, değneye değil de sahibine öfkelensin.

Mevlânâ'ya göre, "kaderi inkâr eden, duman vardır da ateş yoktur" der. (Yani kulun ihtiyar kudretini görür, ama eserleri Yaradan'ın iradesini göremez). Cebrî ise ateşi görür de inadına "ateş yoktur" der. Ateş eteğini tutuştursa bile..."

Konuşmamın başında da işaret ettiğim gibi, irrasyonel fatalist bir tutumla ferdî ve ictimaî seviyede işlerin iyiye gitmemesi arasında gözle görülür bir münâsebet vardır. Mevlânâ buna insandaki hoşlanma ve hoşlanmama duygularını da ekler. O şöyle der:

Hangi işe meylin varsa, o işi yapabildiğini açıkça görürsün de,
Hangi işden hoşlanmıyorsan, "kader böyle" deyip cebrî olursun.

Mevlânâ'ya göre, bu tutum, aczin, korkaklığın ve miskinliğin eseridir. Müslüman, böyle bir hâlet-i rûhiye içinde bulunamaz. Ne Kur'an, ne de Mustafa'nın sünneti buna müsaade eder. Mevlânâ, bu konuda görüş açıklığına kavuşabilmek için Kur'an'ın Adem kıssasını okumamızı tavsiye eder. Allah önce Adem'e "bütün isimleri öğretmiş (II. 31), sonra da onu ilâhi bir emirle, daha doğrusu yasak ile muhatap kılmıştır. Allah, âdil olduğu için hem ilim, hem irade vermede cömert davranmıştır. İşte insanı öteki bütün varlıklardan ayıran özellik, onun *bilen* ve *ahlâken* sorumlu olan bir varlık olmasıdır. Hz. Adem'in ilâhî emri yerine getirmede başarılı olmadığını biliyoruz. Fakat o, seçme hürriyetine sahip olduğunun şuûrundaydı. Bunun için, diyor Mevlânâ, Âdem "Rabbimiz nefsimize zulmettik" diye itirafta bulundu, gözyaşı

döktü... günahını inledi. Bütün bunlar boşuna olmaz mıydı O, ihtiyar kudretine sahip olduğuna inanmasaydı? Allah'a isyan eden Şeytan bile ilâhi dergâhtan kovulduktan sonra "Oyun benimdi, ben oynadım" diyerek suçunu üstlendi. Oysa sen, diye devam ediyor Mevlânâ, "daha ne kadar cebîr ağacına çıkacak ve ihtiyarsız olduğunu bahâne edeceksin? Bu, yanlıştır." Allah'ın nîmetine, lütfuna şükretmeye çalışmak, irâde-i cüziyyedir; cebrîlik ise, bu lütfu inkârdır... O'nun verdiği kudrete şükretmek, kudretini artırır. Cebîr ise, verilen nimetleri elinden alıp götürür... Eğer Allah'a mütevekkil isen, çalışmanla tevekkül et. Tohumu ek, sonra da herşeye kadir olan Allah'a dayan."[6] Tanrı elçisi bedeviye ne dedi: "Önce deveni bağla, sonra mütevekkil ol!" Doğru, "topallığımız da vardır; aksaklığımız da; ama topallık ve aksaklıktan kurtulmak, oturup kalmakla değil, yürümekle olur."[7] Belâ geldiği zaman nasipsiz adam gibi küfür ve isyan semtine geçme; nasipli adam gibi Hakka daha yakın ol.[8] Bil ki, iyilik de kötülük de senden yeşermektedir senden; güzel, çirkin bütün düşünceler senden, kendinden doğar.[9] Allah bana niçin arzu verdi, niçin düşman verdi, diyerek yakınıp durma. Mücâdele için düşmanın bulunması şarttır. Düşman olmadıkça cihad etmek muhâldir. Şehvet olmayınca, "ondan kaç" emrine uyman mümkün değildir. Bir şeye meylin ve isteğin yokken, onu yapmamak zaten sabır sayılmaz. Düşman olmayınca senin orduna ne hacet kalır ki? Aklını başına topla da kendini hadım etmeye kalkışma; zira iffet ve ismet, şehvet ve kudret varken olur. Hevâ ve heves olmasaydı, ondan nehiy de mümkün olmazdı. Ölülere karşı hiç gazâ edilir mi?... Nasıl ki, Meliku'l Mülk Cenâb-ı Hak: "*Isbirû*" (Yani sabrediniz) buyurdu. Bir istek olmalı ki, ondan yüz çeviresin (ona karşı sabırlı olasın).[10]

---

6 M., I. 929.
7 M., II. 3758.
8 M., IV. 2881.
9 M., III. 3438.
10 Tahir-ul Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 16754 vd. beyitler.

Böylece uzayıp gider Mevlânâ'nın altından kıymetli öğütleri. Ümitsizliğe kapılmayı, miskinlik göstermeyi, sebepleri inkâr etmeyi yermekten usanmaz. Sebep-sonuç zincirine bağlı hayatı, ciddi oynanması gereken bir satranç oyununa benzetir ve şöyle der: Ey oğul: Her taş sürmenin neticesini ondan sonrakinde *gör.* Sebebi sebep içinde (halkayı zincirde) idrak et. Gözünü etraftan çevir de mat edip oyunu kazanıncaya kadar ne oyunlar oynayacaksan *hepsini* gör. Laf olsun diye 'Allah'a tevekkül ettim' deme. Bu, tavla oynayan acemilerin 'Allah'a dayandık' demelerine benzer.[11] Allah, önüne merdiven koymuş, bacağını bahane etme, çık (yüksel). Ellerin varken, tutmak için yaratılmış parmaklarını niçin gizlersin?[12]

Mevlânâ'nın santranç örneğine biraz daha geniş bir açıdan bakarsak, determinizm ve irade hürriyeti konusuna belli bir açıklık getirmek mümkündür. Bilindiği gibi, bu oyun belli kurallara göre oynanır. Bu kuralları değiştirmek, oyuncunun elinde değildir; ama o, her taş için mevcut birçok alternatifi kullanma hürriyetine sahiptir. Başka bir deyişle oyuncu, seçimini tesbit ve tayin edilmiş kurallar çerçevesinde yapmak durumundadır. Bu, onun bir açıdan bağımlı, bir başka açıdan da hür olduğunu gösterir.

Tıpkı bunun gibi, kâinatın da değişmez kanunları vardır. Hâdiseler bu kanunlara göre cereyan eder. Toprak, su olmaz; su da balın özelliklerini taşıyamaz. Kumu sıkıştırınca çamur yapamayız. Çamur, toprağın sıkıştırılması ile olur. Fakat Mevlânâ'ya göre, insanın durumu kâinattaki öteki varlıklardan farklıdır. İnsanda bazı vasıflar vardır ki değişmez. Fakat onda değişebilen vasıflar da vardır. Bundan dolayıdır ki, bugün nefret edilen bir insan, yarın hüsn-ü kabûl görür.[13]

Mevlânâ, Peygamberimiz'in bir hadisine işaret ederek âlemdeki kanunların varlığı konusuna bir açıklık getirir. Peygamberimiz

---

11 M., IV. 288.
12 M., I. 929.
13 M., III. 2909-2912.

şöyle buyurur: Kalem kurudu yani kalem Allah'a itaatla O'na isyanın, emanete riayetle sirkatin, şükür ile nankörlüğün müsavi olmadığını yazdıktan sonra kurudu. (Bu, artık bir kanun oldu.) Kalem, "Allah, iyi kullarının ecrinî asla zayi etmez" (Kuran, IX. 121) diye yazdıktan sonra kurudu.

Mevlânâ bu Hadîs-i Şerifi şöyle yorumlar:

> 'Kalem kurudu' hadisi, insanı önemli işlere teşvik etmek için söylenmiştir. Kalem, her fiilin kendisine ait bir tesiri, kendisine uygun bir sonucu olduğunu yazmış bulunuyor. Eğer kötülük yaparsan kötülük bulursun. Doğru fiil işlersen saâdet bulursun. Eğer senin cehdin başkasının cehdinden bir zerre fazla ise, o zerre Allah'ın terazisinde tartılacaktır. İşte kalem, bunları yazdıktan sonra kurudu.[14]

Mevlânâ bu yorumuyla âlemin nizamına işaret etmektedir. İnsanın ihtiyar kudreti, bu nizama meydan okuyarak değil, onun içinde ve ona uyarak tasarrufta bulunur. Meselâ insan, diyor Mevlânâ, şarap içip içmemekte ihtiyar sahibidir. Ama içtikten sonra sarhoş olmamak onun ihtiyarında değildir. Şarap içmemenin neticesi uyanıklık, içmenin ise sarhoşluktur. Bu, değişmez. İnsanın iradesi, bu mânada tesbit ve tayin edilmiş değildir.

Mevlânâ'ya göre, insanın dışındaki her şey, bir yıldızla (yani bir sebeple) belirlenmiştir; ama insan, kendi içindeki bir yıldızla belirlenmiştir.[15]

İnsanın manevî ve ahlâkî tekâmülü kendi gayreti ve Allah'ın lütfuyla olur. Değiştirebileceğimiz saha içinde faaliyet göstermek, değişmeyen âleme meydan okumak mânâsına gelmez. Cihad (yani çalışıp çabalama), buyuruyor Mevlânâ, kaza ve kadere karşı savaşmak demek değildir; çünkü böyle bir mücadele ile bizi mükellef kılan, kaderin kendisidir.[16]

---

14 M., IV. 3145.
15 M., I. 976.
16 M., I. 976.

Şüphesiz, hür olmak, kendi başına bir anlam ifade etmez. Önemli olan, onunla ne yapıldığı, neyin başarıldığıdır. İrade gücünün başarılı olup olmadığı, onun kötülük karşısında verdiği, vermek zorunda olduğu mücadeleye bağlıdır.

Kötülük problemi karşısında Mevlânâ'nın tutumu, ne aşırı iyimser ne de aşırı kötümserdir. Mevlânâ, kötülükle ilgili hükümlerimizin çoğunun izâfî olduğuna dikkati çeker. Bir varlık için zehir olan bir şey, başka bir varlık için ilaç olmaktadır. Kaldı ki, biz genellikle hoşlanmadığımız şeylere kötü deriz. Oysa hoşlanmadığımız bazı şeylerde bizim için iyilikler de bulunabilir. Buna rağmen, Mevlânâ kötülüğün realitesini inkâr etmez. O, şöyle der: "Cümle haktır diyen ahmaktır; cümle bâtıldır diyen ise şakîdir." Eğer dünyada kusurlu şeyler olmasaydı, bütün aptallar (*eblehân*) akıllı tacirler olurlardı. Bir şeyin ehli ile nâehli arasındaki fark da böylece kaybolurdu. Öte yandan, eğer her şey kötü olsaydı, odunun yanında od ağacı bulunmazdı. Hayatta doğru ile yanlış birbirine karışmıştır. Hakiki para ile kalp para aynı çanta içindedir. O halde, ikisini birbirinden ayıracak bir mihenk taşının bulunması gerekir.[17]

Mevlânâ'ya göre, insana düşen, âlemdeki binbir kötülük karşısında pes etmek, "bu benim kaderimdir" demek değil, kötülüklere karşı mücadele, mücahede etmektir. Hak Teala, diyor Mevlânâ, bedenimize sıcağı, soğuğu, acı ve sıkıntıyı vermiştir. Korkuyu, açlığı, mal ve beden noksanlığını vermiştir. Bütün bunlar cân nakdinin zâhir olması içindir.[18] Her düşman, aslında, bir nevi ilâçtır. Bundan dolayıdır ki, peygamberlerin dûçar oldukları sıkıntılar, cihandaki bütün öteki varlıkların sıkıntılarından daha fazladır.[19]

Merd-i hakkın, yani hakiki bir mü'minin kötülük karşısındaki durumu "uşgâr" adı verilen büyük kirpinin sopa ile dövülür-

17 M., II. 2966, 2967.
18 M., II. 2963, 2964.
19 M., IV. 94 vd.

ken aldığı durum gibi olmalıdır. Kirpiyi dövdükçe okları daha çok sertleşir, kuvvet kazanır ve irileşir.

İşte mü'min de böyle dayanıklı olmalıdır. Mücadelenin her an, her noktada yapılması gerekir. Karanlık, dün de vardı, bugün de var, yarın da olacaktır. Adem'in karşısında İblîs, Hâbil'in karşısında Kabil, İbrahim'in karşısında Nemrud, Musa'nın karşısında da Firavun vardı. Bu savaş, diyor Mevlânâ, "Cefa ordusunun kumandanı Ebû Cehil ile savaşan Mustafa'nın zuhûruna kadar sürüp geldi".[20] Mü'mine düşen, harp meydanında bozulup kalmak yahut orayı bırakıp kaçmak değil, Mustafa'nın yanında yer almak ve muzaffer olmaktır. Hiçbir doğum, sancısız olmaz. Cennetin çevresi sevilmeyen şeylerle doludur. Mihnet ve meşakkatten geçmeden hiçbir şey elde edilemez.

Birkaç cümle ile özetleyecek olursak, Mevlânâ'ya göre, cüz'î irâde hürdür; dolayısiyle insan seçme kudretine sahiptir. Böyle bir güce sahip olduğumuzu, her şeyden önce, şuur hallerimizin bize sunduğu verilerden yola çıkarak ortaya koyabiliriz. Bu, meseleye *psikolojik* açıdan bakıştır.

İkincisi, amelî hayâtımız da tutarlı bir determinist gibi davranmamıza müsaade etmez. Her türlü terbiye faaliyeti, iradenin hür olduğu inancına dayanır. Bu da psikolojik bakış tarzının devamı neticesinde ortaya çıkan *amelî* bakış tarzıdır.

Üçüncüsü, Allah'ın peygamberler göndermesi, bizi mükellef kılması, yaptıklarımızdan dolayı iyi veya kötü olan bir hayatın bizi beklediğini söylemesi, seçme gücüne sahip olduğumuz esasına göre olmaktadır. Böyle bir güç ve imkâna sahip olmayan varlığa emirler vermek, onu mükâfatlandırmak veya cezalandırmak, ilim ve hikmet sahibi bir Varlık'a yakışmaz. Kur'an, böyle bir ulûhiyet fikrine sahip olmamıza müsaade etmez. İşte bu da irade hürriyeti meselesinin *kelâmî* açıdan ele alınmasıdır.

---

20 M., VI. 2151.

Doğrusunu isterseniz, günümüz felsefî ve kelâmî eserlerinde de irade hürriyeti konusunda söylenenler, Mevlânâ'nın söylediklerinden daha açık bir çözüm şekline ulaşmış değildir.

Sözlerime İkbal'in *Câvidnâme*'sinde yer alan şu mısralarla son vermek istiyorum:

Pîr-i Rûmî'yi kendine refîk-i râh kıl
Ki Hudâ sana vecd dolu bir hayat bahş etsin.
Rûmî, özü kabuktan ayırmayı bilmekte,
Dost'un râhında muhkem yürümektedir.

MUHAMMED İKBAL'İN ESERLERİNDE MEVLÂNÂ*

Bir kongre tebliği çerçevesi içinde Mevlânâ ve İkbal gibi iki büyük şair-mütefekkirin görüşleri arasında ayrıntılı ve doyurucu bir karşılaştırma yapmak, takdir edileceği gibi, mümkün değildir. Ben burada İslâm âleminin medâr-ı iftiharı olan bu iki ulu insanın fikir dünyalarının en önemli ortak unsurları hakkında kısa açıklamalarla yetinmek durumundayım.

Mevlânâ ile İkbal arasında altı asrı bulan uzun bir zaman dilimi olmakla beraber, her ikisinin yaşadığı dönemler, birçok bakımdan benzerlik göstermektedir. Her iki dönemde de İslâm âlemi ciddi problemlerle karşı karşıya bulunuyordu. Onbirinci yüzyılın İslâm dünyası, maddesindeki parlaklığa rağmen mânâsında çöküntü alâmetleri taşımaktaydı. Kur'an'ın insanı, fikrî ve siyâsî sebepler yüzünden eski dinamizmini yitirmiş, Mevlânâ'nın deyişiyle "merd-i Hakk" olma mevkiinden uzaklaşmıştı. Her türlü faaliyeti öldüren ve, İkbal'in ifadesiyle, aslan gibi değil de koyun gibi yaşamayı telkin eden bir çeşit tasavvuf hayatı, toplumun en canlı kesimlerini zebûn etmiş gibiydi.

Mevlânâ bu tehlikeyi gördü ve onunla var gücünü kullanarak mücadele etti. Zor olanı, hatta imkânsız olanı aramaktan geri

---

* *Selçuk Üniversitesi 1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-5 *Mayıs 1985*, Konya, s. 229-237.

durmadı. İkbal, kendisine dünya çapında şöhret kazandıran *Benliğin Sırları'na* (Esrâr-ı Hûdi) Manevi Mürşidi Mevlânâ'nın şu satırlarına yer vererek başlar:

Dün akşam Şeyh (Mevlânâ) elinde lamba ile şehri dolaşıyordu.

Diyordu ki: "Usandım artık kötü ve vahşi ruhludan; ben insan isterim insan.

Gönlüm rahatsızdır zayıf ruhlu hemrâhdan.
Ben Allah'ın aslanını ve Zaloğlu Rustem'i isterim."
Dedim ki: "Biz de onu ararız ama bulmak ne mümkün."
Dedi ki: "İşte ben bulunamayanı isterim."

Mevlânâ aradığına "Merd-i Hakk" diyordu; İkbal ise "Merd-i Mü'min". Aslında her ikisinin de aradığı Kur'an'ın insanıydı. Bu insan, Kur'an'ın bir teşbihini kullanarak ifade edecek olursak, "kökü sağlam, dalları göğe doğru olan - Rabbinin izniyle daima meyve veren bir varlıktır."

O insan ki, İkbal'in deyimiyle Mûsa'nın ve İbrahim'in sırrını açığa vuran, "sâhib-i levhâk" olandır.

İkbal'in yaşadığı günlerde ise islâm dünyasının üstesinden gelmek zorunda olduğu problemler daha çetindi. İkbal'e göre, kahir ekseriyeti siyasî ve iktisadî esaret altında yaşayan müslümanlar için en büyük tehlike, ruh tutsaklığı, manevî çözülme ve çürümeydi.

İkbal şöyle der:

Rûmi gibi Harem-i şerifde ezan okudum.
Hayatın sırlarını Rûmi'den öğrendim.
O, geçmiş asırların gürültülü ve sıkıntılı dönemlerinde
Ben ise günün fitne-fesâd döneminde yükseldim.[1]

Muhammed İkbal, fikrî kariyerinin ilk yıllarında vahdet-i vucûdcu tasavvuf anlayışına gönül vermişti. Bu sıralarda onun gözde mütefekkiri İbn-ul Arabî idi. Fakat çok geçmeden İkbal, bu anlayışın Kur'an'da ve Sünnette ifadesini bulan ve İslâmın ilk dönemlerinde bütün ağırlığıyla tarihe damgasını vuran sâde ve di-

---

1 *Armağan-ı Hicaz.*

namik dünya görüşüne uymadığını farketti. O andan itibaren İkbal'in bir daha aslâ manevi feyzinden ayrılmadığı gerçek mürşidi Mevlânâ olacaktı.

Bu köklü değişikliğin ilk ürünü, gerek İslâm âleminde, gerek Batıda büyük tesir icra eden *Benliğin Sırları* adlı eseri oldu. Bundan sonra yazılan her şiirde, verilen hemen hemen her ilmî konferansta Mevlânâ, İkbal'in gönlü, kafası ve dili olmuştur. Adını andığımız eserde İslâmî benliğin nasıl kurulacağını İkbal'e öğreten Mevlânâ'dır. Yine bu eseri tamamlar nitelikte olan ve insanı bir toplum ve kültür varlığı olarak ele alan *Rumûz-ı Bihûdî*'de çizilen toplum felsefesi, geniş ölçüde Mesnevî'den mülhemdir. *Peyam-ı Meşrik*'de (Şarktan Haber) Mevlânâ ile Hegel ve Goethe buluşturulur; akıl ve aşk münasebeti konusunda büyük Mürşid'in dersi dinlenir. *Armağan-ı Hicâz*'da Merd-i mü'minin ululuğu ve surûru Mevlânâ'nın dili ile anlatılır. *Bâl-i Cibrîl*'de Mevlânâ İkbal'e mukadderatın sırrını açıklar. Doğu ile Batı arasında bir mukayese yapar. *Beng-ı Dârâ*'da başrolü oynayan "Hızr-ı râh", yani yol arkadaşı Hızır, Mevlânâ'dır. İkbal'in şaheseri durumunda olan *Câvidnâme* ise İkbal'i su ve toprak dünyasından alıp nice feleklere götüren ve her feleğin mânâ ve sırrını öğreten yine Diyar-ı Rûm'un Pîridir.

Bütün bunları söylerken İkbal'in Mevlânâ'yı aynen tekrar ve taklid ettiği anlaşılmamalıdır. İkbal için Mevlânâ daha çok bir ilham kaynağı ve dolayısiyle bir çıkış noktasıdır. Her iki mütefekkirin görüşlerini genel çerçeveleri içinde göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, İkbal'in Mevlânâ'dan öğrendiği ilk ve en önemli hakikat, kaynağı Kur'an olan dinamik bir hayat felsefesidir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, İkbal'i vahdet-i vucûd anlayışından vazgeçiren de bu hakikattir. O halde, önce bu konu üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir.

İkbal'e göre, ne ilâhi Zat'a, ne de insana tutarlı ve yeterli ferdiyet hakkı tanımayan vahdet-i vücûdculuk, İslâm'ın dünyasını karartan iki büyük tehlikeden birisidir. Öteki tehlike ise kuru ve katı bir akılcılığı İslâm fikir tarihinde ön plana çıkaran Yunan

felsefesidir. İkbal, Mevlânâ'nın vahdet-i vücûdcu olduğuna inanmaz. Mevlânâ'ya göre, merd-i Hakk için asl olan, "ittihad-ı nûr", yani ilâhi nurla birleşmesidir; dolayısiyle hulûl'un her çeşidi imkân dışıdır.[2] Âşık, ateşe sürülmüş demir gibidir; onun rengini alır, onun gibi yakar, ama cevheri aynı kalır. Bir başka meşhur beyitte ise şöyle denir:

Padişahın cinsinden değilim ben haşa!
O'nun tecellisiyle O'nun nûruna sahibim sadece.[3]
Gerçi, "Ben hastanın ağrısıyım.
Ben hem bulut, hem yağmurum
Çayırlara yağan benim.

diyen de Mevlânâ'dır. Fakat burada sözkonusu olan, ontolojik (*vucûdi*) bir birlik değil, psikolojik bir birliktir. Derin bir tecrübe yaşayan her insanda cüz'i ben'in mutlak ve küllî Ben'in huzurunda eridiği, yok olduğu hissedilir; ama *sadece hissedilir;* benlik asla yok olmaz. Benliğin aslî kemâli, "fenâfillah"da değil, "beka billah"dadır. Mevlânâ Allah-insan münasebetini anlatırken durumu, dinî şuur ve tecrübe için son derece önemli olan ben-sen ilişkisi içinde dile getirir. O, Allah'a şöyle seslenir:

Ey ızdıraplı günümde ruhuma teselli kaynağı olan Sen.
Ey ölümün acısında ruhuma hazine olan Sen.
Ben ibadette yüzümü sâdece sana dönerim.[4]

Bu beyitleri yorumlayan tanınmış Mevlânâ âlimi İngiliz Nicholson, gayet yerinde olarak şu tesbitte bulunur: Ne mükellim Gazâlî, ne şair Rûmî, ne de büyük âşık Hallâc, panteizimi savunmaktadır.[5]

İşte İkbal'in Mevlânâ'da bulduğu ilk ümit ışığı, vahdet-i vucudcu anlayışın gücünü kıracak olan bu görüştü. Ona göre, özel-

---

2 *Mesnevi* (Nicholson tercümesi) V. 2038.
3 *Mesnevi* II, 1170.
4 Nicholson, *Idea of Personality in Sufism*. ss. 72-73.
5 *A.g.e.*, 72-3.

likle bazı büyük İran şairlerinin (meselâ Hâfız, Irakî ve başkaları) halk tabakalarına kadar indirmeyi başardıkları vahdet-i vucudculuk, insana, görülen ve bilinen hiçbir şeyin gerçek olmadığını, bütünüyle kâinatın bile değersiz bir serap olduğunu telkin etmekte ve her türlü faaliyeti öldürmektedir. Oysa İkbal'in nazarında:

"Benliğin kemali, bizzat ben olmakla kaimdir;

Bir ben'in başka bir ben'i ihtiva etmesi muhaldir.
O'nun deryasında yok olmak bize gâye değildir.
Eğer sen O'nun sıfatlarıyla kendini donatırsan
Artık senin için fena (yok oluş) olmaz.[6]

İkbal, *Esrar-ı Hûdî*'nin İngilizce tercümesine yazdığı önsözde şöyle diyordu: *Mesnevi*'de ifadesini bulan insan ve kâinat telâkkisi, kurtuluşu evrensel bir Ruh'da yok olmak şeklinde açıklayan her çeşit panteist yorumu dışarıda tutar.

İkbal'in Mevlânâ'dan aldığı öteki fikirlerin çoğunun temelinde bu panteist-olmayan dünya görüşü yatar. İkbal'e göre, Kur'an esas itibariyle gerçekçi, pratik ve dinamik bir dünya görüşünü savunur. Bu görüş, diyor İkbal, en güzel ifadesini Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde bulmuştur. Gerçekten de Mesnevî'nin şu satırlarını okuyunca, İkbal'e hak vermemek mümkün olmaz:

Allah, önümüze bir merdiven koydu.
Onu basamak basamak çıkmak gerekir.

...

Allah'ın nimetine, lütfûna şükretmeye çalışmak,
irade-i cüziyedir
Senin cebriliğin ise, o lütfu inkârdır.
Onun verdiği nimete şükretmek kudretini artırır
Cebir ise, Allah'ın nimetini elinden alır.[7]

...

6 *Gülşen-i Râz-ı Cedid*, v.v. 167-8.
7 Mesnevi, I. 929.

Bizim dinimizde iş, cihadda ve mücadelededir
İsa dini ise dağa ve mağaraya çekilmedir.[8]

...

İnsan, kıyâmete kadar sınanmaktadır.[9]

...

İnsan nohut misalidir; pişmelidir ki gıda olsun,
kuvvet olsun, ormanlarda aslan kesilsin.[10]
Allah kalpte tecelli ettiği müddetçe vucûd atıl kalmaz
İnsan ağacı hiçbir zaman hareketsiz değildir.

...

Her an dünya yenilenir; fakat biz dünyayı
daima durur gördüğümüzden sürekli değişmeden
haberdar olmayız.
Hayat tıpkı su gibidir; yeniden yeniye hep akıp gider.[11]

Yukarıya aldığımız mısralar, bazan lafzen, çok kere de mânâ itibariyle İkbal'in eserlerinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Aynı faaliyetçi program bizim Âkif'in *Safahat*'ının da hem çıkış noktası, hem gayesi olmaktadır. Bu dinamik hayat felsefesinin kaynağı, her üç mütefekkire göre de 55. surenin 29. âyetinde ifadesini bulan dinamik ulûhiyet anlayışıdır. Sözkonusu âyete göre Allah "her gün (an) ayrı bir işdedir." Başka bir deyişle Allah her an yaratan, her an koruyan ve gözeten "faal" bir varlıktır. Mevlânâ şöyle der:

Ölüden daha ölü yokluk bile O'nun yaratıcı
avucunda varlığa kavuşur.
'O her gün bir işdedir' âyetini oku da
O'nu aslâ işsiz güçsüz bilme."[12]

---

8 *Mesnevi*, VI. 494.
9 *Mesnevi*, II. 815.
10 *Mesnevi*, III. 4159.
11 *Mesnevi*, I. 1142.
12 *Mesnevi*, I. 3056.

Aynı mânâ çerçevesi içinde İkbal de şöyle der:[13] Kur'an Allah'ın her an yeni bir işde olduğunu haber verir. Yaratma mekanik bir tekrardan tamamen farklı bir şeydir. Her yaratılan şey, yeni ve orijinaldir.

Bir de Mehmed Akif'in *Safahat*'daki şu mısralarını okuyalım.[14]

Konulsa rahle-i tedkika hangi bir mevcûd
Olur tekâsüfü bir sa'y-i dâimin meşhud.
Mâsiva bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile
Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.

Akif, aynı konuyu bir va'zında da ele alır ve şunu söyler: Allahu Zülcelâl, her an bu kâinata hayat veriyor, her an bir şe'n (bir iş), her an bir hadise vücuda getiriyor... Cenab-ı Hak âlemi yalnız bir kere yoktan varetmedi. O'nun halkı dâimdir... Şimdi madem ki yer çalışıyor, gök çalışıyor, yerleri ve gökleri yaratan Allahu Azîmuşan yaratmaktan bir an fâriğ olmuyor; sen nasıl âtıl ve bâtıl oturuyor da hayat umuyorsun? İşte bu kâinatı gördün; hiçbir yerde, hiçbir zerrede sükûn var mı? Atalet var mı?[15]

Bu faaliyetçi dünya görüşünün bir neticesi olarak, Mevlânâ'nın "takdir" mefhumunu anlayışı da alışılagelmiş anlayıştan farklı görünmektedir. İkbal'e göre, büyük Pîr'in bu konuya ışık tutması da kendisinin vahdet-i vucudcu anlayıştan uzaklaşmasına imkân hazırlamıştır.

Mevlânâ suçu, eksiği başka yerde aramak alışkanlığında olan insana şunu hatırlatır:

İşin ayıbı da bizdedir, fikrin kusuru da[16]
Ey genç, kazâyı bahane edip kendi cürmünü
başkasına nasıl yüklersin?[17]

---

13 *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958, s. 50.
14 *Safahat*, İstanbul, 1966, s. 253 ve s. 31.
15 *Kur'andan Âyetler*, Nşr.: Ö. R. Doğrul, İstanbul, 1944.
16 *Mesnevi*, IV. 1332.
17 *Mesnevi*, VI. 493.

Mevlânâ, İkbal'in *Cavidname*'sinde şöyle konuşturulur:

Yeni bir takdir dilemem caizdir (çünkü)
Allah'ın takdirleri bitip tükenmez.
Küre-i arzın sakinleri Ben nakdini harcamış,
Takdir mefhumununun nüktesini anlamamıştır.

Yine aynı eserde Mevlânâ şöyle konuşur:

İnsan kendi cehaletinden cebri celbeder...
Sen kendi cehaletinden kendi kısmetini kestin.
Oysa, ehliyet sahibi kendi kısmetini artırır.[18]

İkbal ise takdir konusunda şöyle der: Bu ince remiz, bir tek kelimede gizlidir: sen değişirsen o da (takdir de) değişir.[19]

Takdir konusunda İkbal ile Mevlânâ arasında geçen sorulu-cevaplı bir konuşmaya İkbal'in *Bal-ı Cibrîl* adlı şiir kitabında da rastlamaktayız. Konuşmanın özeti şu:

İkbal: Takdir konusu bana hiç açık görünmüyor.

Mevlânâ: Kargayı mezarlığa götüren kanatlarıdır; ve aynı kanatlardır ki şahini Melik'e götürür.

Yani, Allah insana bazı güç ve imkânlar vermiştir. İnsan bu imkânlarla Allah'a da ulaşır, kötülüğün, uçurumun ortasına da yuvarlanır. İkbal'e göre, mü'min öyle davranmalıdır ki, Halik'in eli olsun ve O'nun yüce takdiri insan kanalıyla çizilsin.

İkbal'in Mevlânâ'dan yararlanarak geliştirdiği en önemli konulardan biri de akıl ve gönül birliğinin savunulması ve gönlün aleyhine gelişen akılcılığa karşı çıkılmasıdır. İkbal, Fârâbî-İbn Sina Okulunu, Kur'an'ın dinamik dünya görüşünü kuru bir rasyonalizmle açıklamaya çalıştığı için eleştirmiştir. İkbal'e göre, "İbn Sina kalbi de reçeteye soktu; O kan almakta ve müsekkin

---

18 Câvidnâme, Türkçe çevirisi, s. 189-190; krş. *Mesnevi*, II. 281.
19 Aynı yer.

vermektedir."[20]

İkbal *Peyâm-ı Meşrık*'de İbn Sinâ ile Mevlânâ'yı karşılaştırır. Bu iki ulu insandan birincisi aklı, ikincisi ise aşkı temsil eder. Mevlânâ'ya göre "Aşktan daha delisi yoktur. Onun sevdası yüzünden akıl kör ve sağırdır. Bu, sıradan bir delilik olmadığı için tıbbın da ona hiç bir ilacı yoktur."[21] Filozof, diyor Mevlânâ, kendisini düşünceyle öldürdü. O, sırtını hazineye dönmüştür... Filozof velinin duygularına yabancıdır.[22] Nazarî akıl, sâhib-i sır olduğunu söylemesine rağmen, aşkı inkâr eder. O, aşkı açıklayamaz da. Aşkı da, âşığı da ancak aşkın kendisi anlatır. Güneşin isbatı, güneşin kendisinden başkası değildir.

İkbal, yine aynı eserinde şöyle der:

Nüktedan Alman şairi Goethe ile Rumî İrem bağında buluştular.
Goethe eski sırlara âşina olan Mevlânâ'ya
(Faust'tan) Şeytan ile filozofun sözleşmesini okudu.
(Hikayeyi çok beğenen) Mevlânâ şöyle dedi:

"Ancak temiz hilkate ve hakikatın sırrına sahip olanlar anlayabilir ki, zekâ ve meharet Şeytandan, aşk ise Adem'dendir.[23]

İkbal, *Bâl-i Cibrîl*'de Mevlânâ'ya akıl ve aklın başarılarıyla maddeten yükselen Batı hakkında bir takım sorular sorar. Mevlânâ İkbal'e şöyle der: Eğer bilgiyi kalbinle kavrarsan, sana yoldaş olur; fakat sadece bedene hasredersen, zehirli bir yılan olur. Gümüşün parlak ve beyazlığı insanı aldatmamahdır.. Çünkü o, bu görünüşüne rağmen güzelim elbiseleri kirletir.

Bu söylenenlerden Mevlânâ ve İkbal'in akla, aklî bilgiye karşı oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Onların karşı oldukları, katı ve kuru bir akılcılık, inançtan ve aşktan bağımsız olarak uygula-

20 *Cavidnâme*, 274.
21 *Mesnevi*, VI. 1979.
22 *A.g.e.*, VI. 23471.
23 *Şarktan Haber*, İstanbul 1963, s. 119-120.

maya konan ilmî bilgidir. İkbal'in Mevlânâ'sına göre böyle bir bilgi, insanın kafası ile gönlü arasına nifak sokmuş, inancı acınır bir duruma getirmiş; bedeni ruhun; maddeyi, mânânın; şeytanı Âdem'in fevkine çıkarmıştır.

İkbal'e göre, insandan beklenen, ilimden mahrum bir cezbeye kapılıp gitmek de değildir, hayatı kuru bilgi ile karartmak da. Önemli olan, ilim ile aşkı birleştirmektir. İşte Mevlânâ'nın, diyor İkbal, kendi nefsinde gerçekleştirdiği ve bizlere de yüksek sesle tavsiye ettiği bu ilim-aşk sentezidir.

Câvidnâme'de şöyle denir:

Mevlânâ'nın yüzü, asılı bir aynadır,
Orada ilim ve iç ateşi (aşk) kaynaşmış durumdadır.

Mevlânâ, *Mesnevî*'de "İlâhi takdirin şeyler ve insanlar arasında aşkı halkettiğini" söyler. Aşk olmasaydı, yaratma da olmazdı. Aşk, bir deryadır; semâvat ise onun üzerinde bir köpük. Kâinat çarkını çeviren, hayatı bir safhadan ötekine yükselten, cansızdan canlıyı çıkaran hep aşktır. O halde kâinatı anlamak için akıl ve mantık yetmez. Aşk olmadan hayatın sırrı kavranamaz. Aşk, oluşun, büyümenin, tekâmülün ana ilkesidir.

Mevlânâ'yı ilim-aşk terkibi konusunda adım adım takip eden İkbal, aşk ile birleşen aklın hakşinâs olacağını söyler. Aşk da ancak akıl sayesinde güvenilir bir temel üzerine oturur. Ve böylece yeni bir dünya, ancak akıl-aşk terkibi sayesinde vücud bulur.

Yukarıda yer alan satırların ışığında Mevlânâ ile İkbal'in görüşleri arasındaki yakınlığı şu şekilde özetlememiz mümkündür.

a- Her ikisi de yaratıcı tekâmülcülük fikrini benimser ve böylece dinamik bir dünya görüşünü dile getirir.

b- Her ikisine göre de insan hür iradeye sahip bir varlıktır; dolayısiyle katı determinizm ve kadercilik doğru değildir.

c- Her ikisi de beşerî varlığın tekâmülü için nefsin inkârını değil, tasdikini savunur. İnsanın nihai kaderi Allah'da yok olmak

değil, Allah ile bâki olmaktır. Tıpkı Akif gibi onlar da "Bekânın ancak sa'y olunca hakkedilir"liğini kabul ederler.

d- Her ikisi de duygu ve iradeyi ön planda tutar, aşk ile fikrin, iman ile aklın terkibini savunur.

e- Her ikisine göre de insanı uzlete çeken, fikrî ilmî ve içtimâî alanlarda gayret göstermesini engelleyen aşk, cemiyet hayatını tesise me'mûr Muhammed Mustafa'nın telkin ettiği aşk değildir.

f- Her ikisinin de nihai gayesi, Kur'an'ın insanını ferdî ve ictimaî benliği içinde yeniden hayat sahnesine çıkarmaktır.

İKBAL'İN FELSEFESİNDE İNSAN*

Muhammed İkbâl'in temelde Kur'ân'a ve klasik İslâmî kaynaklara dayanan, fakat aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında geliştirilen Benlik Felsefesi, günümüz İslâm tefekküründe büyük bir merhale olarak kabul edilmektedir. İkbal'e göre benlik (*ene* veya *hodî*), sezginin bize bildirdiği temel realitedir. Bu realite, her türlü faaliyetin merkezi durumundadır. Her insan, müstakil bir hüviyete sahip hür bir ben'dir. Dünya da bir "ben"dir. Allah ise Mutlak Ben'dir. Varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyede bulunursa bulunsun, her atom bir bendir. Öyle ise şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için ben'den, benlik kavramından yola çıkmak gerekir.

İkbal, "ben" kelimesine karşılık olarak Farsça yazılarında *hodi*, İngilizce yazılarında ise *self* veya *ego* kelimelerini kullanır. *Hodi* kelimesinin bir takım yanlış anlamalara sebep olabileceğini İkbal tahmin etmektedir. "Bu kelime istenerek seçilmiş değildir" diyen Şair-Filozofumuz şöyle devam eder:

Kelimenin edebî açıdan birçok zayıf yanı bulunmaktadır. Ahlâkî açıdan ise; Farsça ve Urducada genellikle menfî anlamda kullanılagelmiştir. Bildiğim kadarıyla bu iki dilde *hodi* kelimesinin çağrışımlarını ortadan kaldıran eşanlamlı bir kelime de yoktur. Ben, diyor İkbal, sözkonusu kelimeyle insanın kendi varlığını tanımasını, ken-

---

* *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1987.

dine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. Benim kullandığım anlamda *hodi* kelimesiyle tezahürü bencillik, gurur, öfke, v.s. olan enâniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur.[1]

Aslında İkbal'in *hodi* veya *ego* dediği, İslâm filozoflarının "nefs" dediği varlıktır. Sözgelişi, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi tanınmış filozoflarımız, "nefs"in mahiyetinden, mutluluğundan, ölümsüzlüğünden söz ederler. Onlar, "ruh" kelimesini pek kullanmazlar. Bilindiği gibi "nefs", Kur'ân'da çok kere "kişi" anlamında kullanılmıştır. Kudsî Hadis olarak rivâyet edilen ve tasavvufî yazılarda çok önemli bir yer tutan meşhur bir söz vardır: "Nefsini bilen Rabbini bilir". Bu, İkbal'in felsefesinin çıkış noktasına tam anlamıyla uyan bir görüştür. Sudûr nazariyesini savunan İslâm filozofları genellikle kozmolojik meselelerden başlayarak insan problemine gelmekteydiler. İkbal ise, insandan, insanî tecrübeden yola çıkarak metafizik problemleri çözmeğe çalışmaktadır.

İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gâyeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle, biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız. "Ben tecrübesi", hâlden hâle geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. İşte ben veya benlik, zihin halleri (*mental states*) diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendisini ortaya koyar. Zihin halleri veya şuur muhtevaları, birbirinden ayrı ve kopmuş vaziyette bulunmazlar. Onlardan biri ötekine nüfuz eder, biri ötekini açıklar. Zihin bütünlüğü, fizikî bütünlükten oldukça farklıdır. Sözgelişi ben, "inançlarımdan biri ötekinin sağında veya solundadır" diyemem. Bedenimiz mekâna bağlıdır, fakat zihin halleri böyle bir bağımlılıktan uzaktır. İşte benliğin göze çarpan ilk özelliği, sözkonusu birlik ve bütünlüktür.[2]

---

1 Iqbal, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore 1973, s. 243-4.

2 Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1958, s. 98-9.

Ben'in ikinci önemli özelliği ise onun sonlu olmakla beraber bağımsız bir merkeze sahip olmasıdır. Benler arasında çok sıkı bir münasebet örgüsü vardır. Ne var ki, hiçbir ben, bir başka ben'in tecrübesini yaşayamaz.[3] Benler arası ilişkilerin kurulabilmesi, "ilişki"den söz edilebilmesi için ferdiyet ve bağımsızlık fikrinin kabul edilmesi şarttır. Bu, benlerin birbirine kapalı oldukları anlamına gelmez. Leibniz'in kapalı monadlar sistemi, İkbal'in felsefesine yabancıdır. "Ben'im" diyebilmek, bir yandan "ben" ile "ben-olmayan" arasındaki ayırıma, bir yandan da her ikisi arasında kurulan ilişkiye bağlıdır.[4]

İkbal, kendine has şartları içinde bir bütünlük arzeden zihin halleri sisteminin, yani ben'in mahiyetini incelerken bu konuda daha önce ileri sürülmüş görüşleri de kısaca gözden geçirir. Burada onun ilk ele aldığı görüş, içinde Gazâlî'nin de yer aldığı "ilâhiyatçıların görüşü"dür.[5] Bu görüşe göre ben veya bu anlamda kullanılmak şartıyla "nefs", basit, bölünmez, rûhanî bir cevherdir. Bu ruh-cevheri (*soul-substance*), zihin hallerinin oluşturduğu gruptan farklı olarak zamanın geçişinden aslâ etkilenmez. Ruh hayatımızın bir birlik ve bütünlük oluşturması, zihin hallerimizin, kendilerinden bağımsız olarak varolan bu basit cevhere bağlı olmasından ileri gelir.

İkbal'in kanaatine göre, sözkonusu görüş, meselenin psikolojik yanından çok metafizik yanıyla ilgilidir. Zihin halleri birliğinden ayrı ve onların üstünde bir ruh-cevheri kabul etmenin, beraberinde getirdiği birçok güçlükler vardır. Her şeyden önce, bir varlığın basit ve bölünmez olması, o varlığın ölümsüz olduğunun bir teminatı değildir. Oysa islâm filozoflarının çoğu, basitlik ve bölünmezliği, ölümsüzlüğün temel şartı olarak görmüştür. Kant'ın da işâret ettiği gibi, bölünmez bir cevher, tıpkı çok yoğun bir keyfiyet gibi yavaş yavaş yokluğa karışabilir yahut birdenbire

3 *R*, s. 99.
4 *R*, s. 105.
5 *R*, s. 100.

yok olabilir. İkinci olarak, statik bir cevher anlayışı, psikolojik açıdan da pek tatmin edici görünmemektedir. Acaba *meş'ur* tecrübemizin hallerini ruh-cevherinin sıfatları olarak mı göreceğiz? Bu soruya 'evet' demek, diyor İkbal, kolay değildir. Bir cismin ağırlığını onun bir niteliği olarak görürüz. Fakat ruh sözkonusu olduğu zaman farklı bir durum ortaya çıkar.

Gözlerimiz gösteriyor ki tecrübe, kendine has özellikleri olan bir takım zihin halleri, bağ kurma, hatırlama v.s. fiilleridir. Şimdi bu fiillerin kendilerine özgü varlıkları vardır. Tecrübelerimizi sıfatlar olarak mütâlaa etsek bile, onların ruh-cevherinde nasıl yer aldıklarını bulup ortaya çıkarmak kolay değildir. Öyle görünüyor ki, ruh-cevheri kavramından yola çıkarak tanımlanan insan benliği, şuurlu tecrübemizi açıklamak için kuvvetli ipuçları vermiyor. Oysa benlik fikrine gitmek için bu tecrübeyi tahlil ederek yola çıkmak zorundayız.[6]

İkbal daha sonra William James'in şuur anlayışına kısaca temas eder. Bilindiği gibi James, şuur hâlini bir "düşünce ırmağı"na (*stream of consciousness*) benzetiyordu. Çağımızın bu ünlü psikoloğu, tecrübede faaliyet gösteren bir prensibin varlığına işaret eder. Sözkonusu prensibin üzerinde âdeta bir takım çengeller vardır. Bu çengeller zihin hayatının akışında birbirine takılarak bir zincir oluşturur. Bu görüşe göre benlik, şahsî hayatın hissedilmesi olup o haliyle düşünce sisteminin bir kısmını meydana getirir.

James'in görüşü İkbal'e "modern ve dikkat çekici" gelir. Fakat yine de nazariyenin şuur hayatımızı tam olarak açıklayacak güçte olmadığına dikkat çeker. Şuur hali, birbirine raporlar sunan şuur parçalarından ibaret olmayıp her türlü zihin hayatının önşartı olan bölünme kabul etmez bir haldir. İkbal'e göre, James'in görüşü ben'in hayatında nisbî bir sürekliliğin bulunduğu gerçeğini görmezlikten geliyor.[7]

---

6 R, s. 101.
7 R, s. 102.

İkbal, ben'in tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz ve tesir eden çokluğun üstünde ve ötesinde olduğunu öne süren görüşe katılmaz. Ben'in faaliyet halindeki seyri iç tecrübeyi oluşturur. Biz, benliği anlama, düşünme ve isteme fiillerinde idrak etmekteyiz. Benliğin hayatı, kendisinin çevreyi, çevrenin de kendisini istilâ etmesinden doğan bir gerginlik içinde geçer. Benlik, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizâma konan yön verici bir enerjidir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur: "De ki, 'ruh Rabbimin emrindendir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir'" (İsrâ, 85). Burada ben'in yön verici özelliğine işaret edilmektedir. İkbal, bu âyeti yorumlarken Kur'an'da geçen *halk* ve *emr* kelimelerinin anlamlarının farklılığına işaret eder. Her ikisi de Yaratıcı Kudret'in âlemle olan münasebetini dile getirir. Halk, yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Kur'an, "halk"ın da, "emr'"in de Allah'a mahsus olduğunu" (A'râf, 54) buyurur. Yaratıcı Kudret'in emr'inden olan ruhun aslî mahiyeti, yön verici olmasıdır. Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muayyen bir varlık olmasını gerekli kılar.[8] Yüce Allah, şöyle buyurur: "De ki, herkes yaratılışına -kendi aslî tabiatına- göre davranır. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzre olduğunu en iyi bilir" (İsrâ, 84). Âyette geçen "*ya'melu*" (davranır) kelimesine dikkat çeken İkbal, hakiki şahsiyetimizin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğunu söyler. Ben'in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gâye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici davranışında saklıdır. Bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, irâdeli davranışlarımda, gâye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız.[9]

İkbal'in benlik hakkında öne sürdüğü bu görüşlerin hemen hepsi, *İslâmda Dînî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu* adlı eserinin IV. bölümünde yer almaktadır. Aynı veya benzeri görüşler, çeşitli şiirlerinde de dile getirilmiştir. Özellikle *Benliğin Sırları (Esrâr-ı Ho-*

---

8 R, s. 103.
9 R, s. 103.

dı) adlı şiir kitabında, Benlik Felsefesi'nin güçlü bir ifâdeye kavuştuğunu görmekteyiz. Benlik ve kişilik kavramlarının tahliline dayanarak felsefe yapmaya koyulmak, felsefe tarihinde yeni görülen bir faaliyet değildir. Fakat bunun daha çok yirminci yüzyılın ilk yarısında gündemde baş sırayı aldığını görmekteyiz. Bu dönemde bir yandan İngiliz Felsefesi mantık ve dile dayalı tahlillere ağırlık verirken, bir yandan da Kıta Avrupasında ve Amerika'da insanla ilgili problemlerin ağırlık kazandığına şahit olmaktayız. İkbal, Batıyı çok yakından tanıyan bir kişi olarak bütün bu felsefî çabaların farkındadır. Onların bir kısmından etkilenmiş olması da gâyet tabiîdir. Sözgelişi o, J. Ward, E. Hocking, A.N. Whitehead gibi ünlü düşünürlerin eserlerini tetkik etmiş, zaman zaman bunlardan iktibaslar yapmıştır.

Ben, İkbal'in bazı görüşleriyle Whitehead'in bazı görüşleri arasında önemli yakınlıklar görmekteyim. Meselâ, her iki filozofun din-felsefe ilişkisine dair temel görüşleri aynıdır. Her ikisi de tecrübe kavramından yola çıkmakta ve böylece gerçekçi bir anlayışı savunmaktadırlar. Her ikisi de çoğulcudur. (pluralist) Yine iki düşünür de insan varlığını, dahil olduğu organik bütünlük içinde ele almakta, düşünce ile sadece olgunun değil, aynı zamanda duygunun, ümidin, gâye ve idealin bir birlik oluşturduğu görüşünü savunmaktadır. Gerek İkbal, gerek Whitehead, modern fiziğin bize öğrettiği olay *(event)* kavramına önem verir. Oluşum sürecini dikkate alan bir felsefe anlayışı, zamanı, değişme fikrini esas almadan edemez. Whitehead'in benlik kavramına ilişkin şu kısa açıklaması, işaret ettiğimiz görüş yakınlığını ortaya koymak için yeterli olacaktır:

> Ben kendimi esas itibariyle duyguların, hazların, ümitlerin, korkuların, pişmanlıkların, alternatiflerin değerlendirilmesi ve kararların -ki bunların hepsi kendi tabiatımda faal olan çevreye yönelik sübjektif tepkilerdir- bir bütünlüğü olarak görmekteyim. Benim bütünlüğüm -Descartes'ın 'ben-im'i- mevcut malzemeyi tutarlı bir duyma tarzına dönüştüren bendeki oluşum sürecidir (*Modes of Thought*, N.Y., 1938, s. 228).

Aslında İkbal ile Whitehead arasındaki yakınlık burada ele alamıyacağımız kadar geniş bir konu olup bunu ayrı bir yazımızda ele aldık.* Şimdi İkbal'ın şiirlerini de dikkate alarak onun felsefesindeki insan telâkkisine biraz daha yakından bakalım.

İkbal'e göre, bir kültürün başka bir kültürden ne ölçüde ayrıldığını anlamak için sözkonusu kültürlerin insan kavramına bakmak yeterlidir. Sözgelişi, İslâm kültürü nasıl bir kültürdür? Onu Yahudiliğin, Hıristiyanlığın veya Zerdüştlüğün hâkim olduğu kültür bölgelerinden ayıran belli başlı husûsiyetler nelerdir? İkbal, "Ahlâkî ve Siyasî bir İdeal Olarak İslâm"[10] başlıklı bir yazısında bu sorulara cevap bulmaya çalışır. Ona göre Budizm, dünyada yaşanan acının temel gerçek olduğunu benimseyerek yola çıkar. Gâye, insanı bu acıdan kurtarmaktır. Niçin başka bir varlık acı çekmiyor da -ya da insan kadar çekmiyor da- insan çekiyor? Çünkü insanın bir benliği, bir ferdiyeti vardır da ondan. O, geçmişi hatırlayan, şimdiyi düşünen, geleceğe dair plan ve projeleri olan bir varlıktır. İnsanın kendi kaderi karşısında eli kolu bağlıdır. Budizme göre, diyor İkbal, bu acıdan kurtulmanın, sıkıntılardan uzaklaşmanın tek yolu, ferdiyeti yıkmak ve benlikten vazgeçmektir. Bu nasıl mümkün olacaktır? Faaliyetten vazgeçmek, hayat karşısında iyimser, olumlu ve yapıcı bir tutum takınmamakla.

İkbal'e göre, Hıristiyanlık da bazı bakımlardan yukarıdaki anlayışı benimsemiş görünmektedir. O da temel gerçek olarak günahı görmekte, kendi imkân ve yeteneklerimizle günahtan kurtulmanın mümkün olamayacağını öne sürmektedir.

İkbal'e göre, bütün bu yanlış -veya en azından eksik- anlayışların temelinde doğru olmayan bir ruh-beden telakkisinin yattığına inanır. Ne Buddizm, ne Hıristiyanlık, hatta ne de çok geniş bir etki alanına sahip olan Yunan felsefesi, sağlıklı bir ruh-

---

* Bkz. *Âlemden Allah'a*, İstanbul 2000, Ufuk Kitapları, 2. Bölüm.

10 *Thoughts and Reflections*..., s. 29 vd.

beden anlayışına ulaşabilmiştir. Felsefî idealizmin tükenmek bilmez kaynağı Platon, sözgelişi dünyada olup biten herşeyi (fenomenler dünyasını) gerçek kabul etmez. Bunlar hakkında doğru dürüst bilgi sahibi olacağımıza da inanmaz. Onca asıl olan, değişmez idealar dünyasıdır. Beden, ruh için bir hapishanedir. Nihaî noktaya gelindiğinde, insanın tarifinde bedenin yeri yoktur. Ruh-beden ikiliğini esas alan bu görüş, ne yazık ki, İslâm filozoflarının bir kısmını da etkisi altına almış ve böylece çok sakat anlayışların doğmasına sebep olmuştur. Bu görüşü şiddetle eleştiren İkbal, bir şiirinde şöyle der:

Beden ve ruhtan iki varlıkmış gibi sözetmek yanlıştır;
Onları ayrı düşünmek günahtır.

Doğru, kâinatın sırrı ruhda gizlidir; fakat beden de ruhun hayatını dile getiren varoluş tarzlarından biridir.[11]

İkbal'e göre, İslâm bütün bu anlayışları düzeltmekle insanlığa en büyük hizmeti görmüştür. İslâm, birçok idealist felsefe anlayışlarından farklı olarak, bu dünyayı ve orada olup bitenleri gerçeğin bir parçası olarak görür. Bu durumda hiçbir müslüman, Kur'an'da *sünnetullah* olarak vasıflandırılan ve ilâhî kudretin işaretleri mesabesinde olan hadiseleri hayal ürünü sayamaz. Dünya gerçek olduğu kadar beden de gerçektir. Kur'an kötülüğün varlığını da görmezlikten gelmez. İnsan hayatında görülen günah, acı çekme, endişe, korku v.s. yaşanan tecrübenin ayrılmaz parçası durumundadır. Yüce Allah'ın Kur'an'da bunlardan sık sık sözetmesi bunun en açık delilidir.

Ne var ki, Kur'an kötülüğün her çeşidi ile mücâdele etmek için benliği yıkmayı, ondan kurtulmaya çalışmayı değil, tam tersine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Allah'ın yeryüzündeki "halifesi" olan ve kendisine "emânet" verilmiş bulunan insanın, günah ve kötülük karşısında eli kolu bağlı kalamaz. Onun faaliyeti birçok şeyi değiştirecek güçtedir. Allah'ın yaratıcı

---

11 Iqbal, *Zabûr-i Acem*, Lahore, 1958, s. 216-7.

(hâlik) sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli etmektedir. İkbal bir konferansında şöyle der:

> Kendisinde benliğin nisbî bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilâhî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlık'ın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır.[12]

İkbal, Kur'anda geçen insanla ilgili bazı âyetlere dayanarak İslâmın insan anlayışını şöylece özetler. İnsan, Allah tarafından seçilmiş ve öylece yaratılmış bir varlıktır. Yine insan, bütün eksikliklerine rağmen, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Üçüncü olarak, o Kur'anın "emânet" diye adlandırdığı "hür şahsiyete" sahip bir varlıktır (Bkz. Kur'an, 20/114, 2/28, 6/165,33/72).[13] Yine Kur'an'a göre, ben'in zaman içinde bir başlangıcı vardır. Ölümden sonra onun bir daha bu dünyaya gelmesi mümkün değildir. O, sonludur, fakat sonlu olmak aslâ bir talihsizlik değildir.[14]

İnsanı "yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık" *(co-creator)* olarak görme ve tanımlama, İkbal'in felsefesinde çok önemli bir yer tutar. O, *Peyâm-ı Meşrık* adlı şiir kitabında insanı Allah karşısında şöyle konuşturur.

Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım,
Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.
Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,
Bense hıyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.
Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,
Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım.[15]

İnsan, mülk âleminden melekût âlemine uzanan bir varlıktır. O, bir yandan aklıyla yeryüzünde hâkimiyet kurarken, bir yan-

---

12 *R*, s. 72.
13 *R*, s. 95 vd.
14 *R*, 116-7.
15 İkbal, *Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrık)*, Çev. A. N. Tarlan, İstanbul, 1963, s. 66.

dan da aşk sayesinde zaman ve mekânın ötesine kol salarak ilâhî huzura ulaşmak ister. İkbal'in şaheseri durumunda olan *Câvidnâme*'de şu mısralar yer almaktadır:

İnsan aklı dünyaya bir gece baskını yapıyor,
Onun aşkı imkânsızlığa taarruz ediyor.
O, bir iğne ucunun ipliğe girmesi gibi göğün vücuduna girer.[16]
O, kaba bir bezi altın sırmalı kumaş yapar[17]

İnsanın varlık sahnesine çıkmasıyla âlem, akıl, aşk ve hür irâde sahibi bir varlığa kavuşmuş oldu. Bu varlık iyi yolda yürüme hürriyetine sahip olduğu gibi, günah işleme hürriyetine de sahiptir. İnsanın fiilleri bir dış kuvvet tarafından kesinkes belirlenmiş değildir. Onun fiilleri önceden tam olarak bilinemez.[18] İkbal'in bu sözleri, bizi çok eski ve bir o kadar da zor bir felsefî problemle karşı karşıya getirmektedir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahipse, Allah'ın her şeye nüfuz eden mutlak kudretini nasıl açıklayacağız? İkbal, bu soruyu Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını açıklarken cevaplandırmaya çalışır. Ona göre, "kendiliğinden ve dolayısıyla önceden tahmin edilmesi mümkün olmayan bir tarzda hareket etme kudretine sahip ben'lerin ortaya çıkması, şüphe yok ki, bir anlamda, her şeye şâmil Mutlak Ben'in hürriyetine bir sınır koymak demektir. Ne var ki, bu sınır dışardan zorla konulmuş değildir. O, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur. Şöyle ki, bu yaratıcı hürriyetle Yüce Allah, kendi hayat, kudret ve hürriyetinden pay alacak sonlu ben'ler seçmiş (ve yaratmıştır).*

Bu görüş, İkbal'in *kader* konusunda da oldukça farklı ve hatta yeni bir açıklama ve yorum getirmesine kapı açar. Ona göre, Allah'ın bilgisini herşeyi yansıtan bir ayna gibi tasavvur edersek, O'nun gelecekte olacak olan bütün olayları önceden bildiğini

16 *Câvidnâme*, Çev. A. Schimmel, Ankara, 1958, Beyt: 80.
17 *Şarktan Haber*, s. 42.
18 *R*, s. 79-80.
* Ayrıntılı bilgi için bkz. *Âlemden Allah'a*, 2. Bölüm.

öne sürmüş oluruz. Böyle bir iddiayı ancak Allah'ın hürriyeti pahasına yapmış oluruz. Hiç şüphe yok ki, gelecek, Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde mevcuttur. Ne var ki, eğer tarih, önceden bütünüyle belirlenmiş olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı durumunda olsaydı, tarihî akış içinde yaratmanın ve yeniliğin hiçbir anlamı olmazdı.[20] Tâ-Hâ suresinin "Rabbimiz her şeye yaratılışını (kendine has özelliklerini) veren...dir" anlamındaki 50. ayetine atıfta bulunan İkbal şöyle der: "Bir şeyin kaderi, ... dışarıdan (o şeye baskı yaparak) faaliyet gösteren önüne geçilmez bir talih değildir. Kader bir şeyin kendi içinde varolan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlarıdır". Bu imkânlar, hariçten hiçbir zorlanış hissi duymadan, kendi kendilerini zamanın seyri içinde kuvveden fiile çıkarırlar.[21]

Kader meselesi, İkbal'in ilâhiyatında ve tabiat felsefesinde önemli yer işgal eden bir konu olup burada ele alamıyacağımız kadar şumûllüdür.[22] Sadece şu hususu dile getirmekle yetinelim: İkbal'e göre insan, bir takım güç ve imkânlara sahip olarak yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi veya geliştirilmemesi için çaba harcamak, insanın kendi elindedir.

İkbal, bir yandan felsefî düzeyde temel dinî kavramların bir kısmını yeniden tanımlamaya çalışırken, bir yandan da şiir vasıtasıyla yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına saplanmış, sakat bir tasavvuf anlayışıyla kendilerini uyuşukluk ve meskenete itmiş olanları uyarmaya, uyandırmaya çalışmıştır. Câvidname'de şöyle seslenir:

Daha tez ol, vuruşun daha sert olsun;
Yoksa iki âlemde bedbaht olursun.[23]

---

19 Aynı yer.
20 R, s. 79.
21 R, s. 50.
22 Bkz. *Âlemden Allah'a.*
23 *Câvidnâme*, Beyt: 1454.

Yerinde saymak, aynı şeyleri tekrar tekrar yapıp durmak, "iki günü bir olan aldanmıştır" sözünü hiçe saymaktır. Bu, âlemin sırrını anlamamak, Yaratıcı Kudret hakkında yanlış düşüncelere saplanmaktır:

Her an başka bir işde olan Varlık'ın yarattığı hayat, sürekli bir değişme ve gelişmedir.

Hayatta tekrarlama olmaz, onun fıtratı tekrarı bilmez. Onun aslı, Hayy ve Kayyum olandadır.[24]

Allah'dan yedi başka yer, başka gök ise!
Yüz zaman ve yüz mekân daha iste.[25]

İkbal'i en çok üzen şey, Doğu dünyasında İslâmın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasıydı. Son derece dinamik bir yapıya sahip olan İslâmın, birçoklarının elinde miskinliğe âlet olmasıydı. Özellikle kadîm Yunan felsefesi ve İran menşe'li bir takım inanışlar, daha birçok faktörlerle (yoksulluk, siyâsî despotluk v.s.) elele vererek İslâmın aydınlık yüzünü karartmıştır. Sözgelişi, kendilerini sûfî sanan birçokları, İslâmın ve müslümanın uyanışını, "benliğin tasdikinde" (*isbât–ı hodi*) değil, "benliğin inkârında" (*nefy-i hodi*) aramışlardır. Bu anlayış, *Benliğin Sırları*'nda çok şiddetli bir eleştiriye mahatap olmuştur. Yayınlandığı zaman büyük bir fırtına koparan bu eser, temel realite olan benliğin nasıl ve hangi yollarla güçlendirileceği konusunu ele alır. Ana İslâmî geleneği takip eden İkbal, tıpkı Gazâlî, Rumî, Sirhindî ve Cilî gibi, basamak basamak yükseklere çıkan ve sonunda "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan" inanmış insanın rûhânî macerasını dile getirir. Daha sonra Nietzsche hakkında kaleme aldığı bir yazısında İkbal, *Benliğin Sırları*'nda anlatılan rûhânî yücelişin üç basamağa ayrıldığını söyler:[26]

a. İtâat basamağı: İlâhî Kanun'a tam teslimiyet.

b. Nefsin zaptı.

---

24 *A.g.e.*, Beyt: 1815-1818.
25 *A.g.e.*, Beyt: 242.
26 *Thoughts and Reflections*, s. 238 vd.

c. Niyâbet-i ilâhiyye: İnsanın yeryüzünde "Allah'ın halifesi" olduğu gerçeğini idrak etmesi.

İşte müm'in, bu merhalelerden geçerek benliğini güçlendiren insandır:

Madem ki âlemin hayatı benlik kudretindedir,
O halde o ne kadar metin ve muhkem olursa, hayat da o derece metin olur.
Dağ benlikten vazgeçti mi sahra olur.[27]

Aynı nokta *Câvidnâme*'de şu mısralarla dile getirilir:[28]

Yaşamak her an bir inkılâbdır;
Çünkü bu bir âlem aramaktır.
Ben'i bulmamak, varolmamak demektir.
Hayat sıdk-ı vefâdır, hayat neşvünemâdır,
Koş ezelden ebede, hayat mülk-ü Hüdâdır.

Tıpkı Descartes gibi, İkbal de benlik şuurunun doğrudan doğruya sezgiyle kavrandığını söyler. Benliğin gelişmesinde düşünce kadar faaliyet de önemlidir. "Benliğin nihâî gayesi, bir şeyi *görmek* değil, bir şey *olmak*tır. Ben'deki bu bir şey olma çabasıdır ki, onu daha derin olan bir "ben-im" şuuruna iletir. Bu şuur Descartes'ın *cogito* (düşünüyorum)'sunda değil, Kant'ın "yapabilirim"inde aranmalıdır. Nihâî faaliyet, zihnî bir faaliyet olmayıp ben'in bütün varlığını saran hayatî bir faaliyettir. Dünyada olup bitenler üzerinde oturup düşünmek yetmez. Dünya sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir varlık alanı değil, sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilecek bir imtihan alanıdır.[29]

İkbal'e göre, benliğin bütün imkân ve kabiliyetlerini idrak etmek, "ikinci defa doğmak"tır. Ağlamakla başlayan birinci do-

---

27 *Esrar ve Rumuz* (*Esrar-ı Hodî ve Rumuz-ı Bîhodî* (Çev. A. N. Tarlan), İstanbul, 1958, I.Kısım, s. 30.

28 *Câvidnâme*, Beyt: 1718, 1425 ve 266.

29 *R*, s. 198. Krş. *Câvidnâme*, Beyt: 134.

ğum, insanın kendi elinde olmayan mecburi bir doğumdur. Oysa ikinci doğum, ihtiyarîdir, irâdîdir. Bu varoluşta sessizlik ve sükûnet içinde seyre ve temaşaya dalmak yok, "cihetlere taşmak" vardır. Bu ikinci doğumda vücut daha hafif, can daha seyyar, gönül daha basîr ve muteyakkız olur.[30]

İkbal'in inanmış insanı, dünya işlerini son derece ciddiye alır. İbadeti bahane ederek dünyevî faaliyeti bir yana itmek isteyenleri şiddetle eleştirir. *Darb-i Kelim (Cebrail'in Kanadı)* adlı manzum eserinde "Kölelerin Namazı" başlığını taşıyan çok dikkat çekici bir şiiri vardır. 1935 yılında Türk Kızılay Heyeti Lahor'u ziyaret eder. Delegeler hep birlikte namaz kılmak için camiye giderler. İmam namazı uzattıkça uzatır. Namazdan sonra Türk Delegasyonu'nun başkanı namazın niçin o kadar uzatıldığını İkbal'e sorar. Şâirin cevabı şöyle olur:

İman mücahidi Türk, namazdan sonra bana sordu:
İmamlarınız ibadette niçin bu kadar ağır?
Hür iman bekçisi, kölenin namazına akıl erdirememişti.
Hür insanların yapacakları daha bir sürü iş vardır,
İbadetten uzak köle ne yapacaktı?

İkbal'e göre, özellikle Hint-alt kıtasının insanı, eski yılların masalları arasında kaybolmuş ve kendisini, şikâyet etmek zevkinden bile mahrum bırakmıştır.

Şüphesiz, İkbal'in düşünceden ziyade aksiyona ağırlık vermesi, bir takım tarihî ve sosyolojik sebeplere dayanmaktadır. Mütefekkirimizin yakın dostu ve çağımızın sayılı filozoflarından biri olan McTaggart'ın da işaret ettiği gibi, faaliyete ağırlık vermek, İkbal'in içinde yaşadığı toplumun o günkü ihtiyaçlarından kaynaklanıyor. *Benliğin Sırları*'nı İngilizce tercümesinden okuyan Mc Taggart, bir mektubunda İkbal'e şöyle yazıyor: Ben'lerin nihâî gayesini sonsuzlukta aramak gerekir. Faaliyette değil, aşkta aramak icab eder. Aramızdaki önemli fark, ülkelerimizin içinde bulun-

30 *Câvidnâme*, Beyt: 144, 145, 146 ve 221.

dukları durumdan doğuyor. Siz, haklı olarak Hindistan'ın haddinden fazla teemmül ve tefekküre daldığından yakınmaktasınız. Fakat eminim ki, İngiltere -hatta bütün Batı dünyası- teemmüle yeteri kadar önem vermemektedir.[31]

İkbal, başta *Benliğin Sırları* olmak üzere[32] çeşitli yazılarında benliği güçlendiren şeyleri şu şekilde sıralandırır:

a. *Aşk:* Aşk olmadan ben, kendi imkân ve kabiliyetlerini asla gerçekleştiremez. Ben, aşk sayesinde başka benlere açılır, böylece toplum hayatı kurulur. Mevlânâ'nın sadık bir öğrencisi olan İkbal, hayat hamlesinin aşk sayesinde cansızlar âleminden bitkiler âlemine, oradan da hayvanlar âlemine sıçradığına inanır. Aşktan dolayıdır ki insan, biyolojik seviyesinin üstüne çıkarak kendi gücü nisbetinde ilâhî sıfatlarla mücehhez bir varlık haline gelir. İkbal, bir şiirinde şöyle der:

İnsan bir avuç topraktan nasıl gelişir?
Gönülde yer alan arzu ile.[33]

Mü'minin aşkının ilk hedefi, gerçek İnsan-ı Kâmil olan Muhammed Mustafa'dır:

Sevmeyi öğren, kendine ma'şûk ara,
Elindeki bir avuç toprağı altına çevir de
İnsan-Kâmil'in eşiğine yüz sür.

İkbal'in insan felsefesinde aşk ile akıl karşı karşıya gelmez. Ne aşksız ilim, ne de ilimsiz aşk insanı kurtuluşa götürür:

Aşktan nasibini almamış ilim, fikirler tiyatrosundan başka bir şey değildir.

Öyle ise, ey mü'min:

Kalk, başka bir âlemin resmini yap.
Aşkı akıl ile karıştır.

---

31 *Thoughts and Reflections*, s. 118-9.
32 Bkz. s. 33 vd. *Rumuz-u Bîhodî*, s. 15 vd.
33 *Câvidnâme*, Beyt: 1960.

Kalb ateşi bulunmayan ilme şer diyebilirsin,
Onun mumu tamamen karanlıktır.
Tecellî olmadan hayat derttir.
Akıl mecburiyet, din mecburiyettir.[34]

İnsanı "dışarı"dan "içeri"ye, "cilve"den "halvet"e getiren aşktır. Aşk, diyor İkbal, "yulaf ekmeğiyle Hayber'i fethettirir." Darbeye hacet kalmadan Nemrud'un kafasını kırar, savaşmadan Firavun'un ordusunu mağlub eder.[35]

Benlik felsefesinde aşk, pasiflik olarak görülmez. O, aktif ve yaratıcı bir kuvvettir. Bu konuda İkbal, daha önce adından söz ettiğimiz McTaggart'tan ayrılır. Öyle görünüyor ki, İngiliz filozofu, aşkı bir sükûnet hali olarak görmektedir.[36]

b. *Fakirlik (Fakr):* Fakr, geniş anlamda, dünyanın sunduğu nimetlere bağlanıp kalmamak, dünya hayatını yegâne gaye olarak görmemektedir. İslâmî anlayışı takip eden İkbal, dünyayı kendi başına değerli görmeyi şirk sayar. İnsan, dünya-perestlikten kurtulup fakr mertebesine ulaşmadığı sürece "cihetleri hakimiyeti altına" alamaz, köle ruhluluktan kurtulup Mevlâ'nın sıfatlarıyla sıfatlanamaz. Bu anlamda fakr, *Bâl-ı Cibrîl*'in deyimiyle, "reislerin reisi, sultanların sultanıdır".[37]

c. *Yiğitlik (Cesaret):* Cesaret olmadan maddî ve manevî alanda hiçbir şey başarmak mümkün değildir. Cesaret, bir takım tehlikeleri göze almaktan ibaret değildir. Zor ve sıkıntılı anlarda benliği dağıtmamak, "Allah'ın rahmetinden ümidi kesmemektir."

ç. *Hoşgörü:* Hoşgörülü olmak, İslâmın tevhîd anlayışının bir gereğidir. Kendi benliğinin şuuruna eren her insan, başka benlerin haklarına saygı duyar, gönül kapısını onlara da açar. Başka benlere ulaşmak, toplum hayatı kurmak için aşk nasıl zaruri ise,

---

34 A.g.e., Beyt: 38, 558.
35 A.g.e., Beyt: 1550 vd.
36 "McTaggart's Philosophy", *Thoughts and Reflections*, s. 124-5.
37 Bkz. *Câvidnâme*, Beyt: 230, 652.

hoşgörü de aynı şekilde zaruridir. Aslında ikincisi birincinin ürünüdür.

d. *Helâl Kazanç (Kesb-i Helâl):* İkbal, bu sözle sadece meşru yolla kazanılmış serveti anlatmak istemez. Ona göre, maddî ve fikrî her türlü çabada insanın kendi emeğinin mahsulü olmayan şeylerin birçoğu, helâl kazancın dışında kalır.[38]

İkbal, benliğin güç kazanması için İslâmın şartlarının titizlikle yerine getirilmesini ister. Sözgelişi, Allah'a imân, her türlü korkuyu silip süpürür. Namaz bütün kötülüklerin, dolayısıyla günahın bağrına saplanan bir mızrak gibidir. Namaz vakitlerinin düzenlenişinde büyük hikmetler vardır. Mü'min günde beş defa hayatın ve hürriyetin kaynağı ile yakın bir münasebet içine girer. Beş vakit namaz sayesinde ben, dünya meşguliyetinin mekanizminden kurtulur, hürriyete doğru yol alır.[39] Oruç, en büyük nefis terbiyesidir. Zekât, eşitlik ve kardeşlik duygusunu geliştirerek insanı dünya malına esir olmaktan kurtarır. Hac, inancın evrenselliğini dile getirir. Irk, mevki v.s. farkının nihâî noktada hiçbir anlam ifade etmediğini hatırlatır.

İkbal benliği zayıf düşüren şeyleri ise şöylece sıralar:

a. *Korku:* Kötülüklerin birçoğunun kaynağı korkudur. Korkaklıktan dolayıdır ki, birçok insan, güç ve kabiliyetlerini gerçekleştirme imkânından mahrum kalırlar. O, sadece uyuşukluğun, gerçeklerden kaçışın, faaliyetten uzak durmanın değil, başkalarını taciz etmenin, sözde cesaret gösterilerinin ve istibdadın da sebebidir. Ayrıca, her türlü putperestliğin, insana veya başka şeylere tapınmanın temelinde yatan da yine korkudur. O,

Hayat kervanını soyan büyük silâhtır[40].

...

---

38 *Benliğin Sırları*, s. 36 ve 46.

39 *R*, s. 109.

40 *Rumuz-u Bîhodi*, s. 15.

Eğer Hakk'ı tanıyorsan gamdan kurtul,
O az bu çok endişesinden kurtul,
Unutma, korku ölüm ülkesinden gelen bir casustur[41].

...

Korku ümitsizlik doğurur; ümidi bırakmaksa ebedi bir ölümdür[42].

b. *Kölelik:* Bu, benliğin gelişmesini önleyen en büyük felâketlerden biridir. Kölelik, benliği yıkar ve Tanrının "halifesi"ni mal seviyesine indirir. Müesseleşmiş kölelik bir yana, siyâsî ve iktisadî baskılar bile benliğin gelişmesini geniş ölçüde engeller:

Köle, sabah ve akşamın tuzağına düşmüş bir kuştur.
Uçmak lezzeti ona haram olmuştur.

...

Köle için günler bir zincirden başka bir şey değildir,
(Onun) dudağında daima kader kelimesi dolaşır[43].

c. *Dilenme (Su'âl):* İkbal, bu kelimeyle sadece el açıp dilenmeyi değil, başkalarının emek ve göz nuruna yönelen her türlü arzu ve faaliyeti anlatmak ister. Ona göre, başkalarının maddî veya fikri ürünlerini alıp hazıra konan kimse, dilencidir. Mevki ve rütbe peşinde koşan, bunlar için başkalarına boyun eğen insan, dilencidir:

Daha ne kadar rütbe ve mansıp dileneceksin?
Çocuklar gibi sopadan ata bineceksin?
Ömer gibi deveden kendin in de,
Başkasına minnet etme.

...

Yücelere gözünü diken bir yaradılışı,
Başkalarının lutfu ihsanı alçaltır[44].

---

41 *A.g.e.*, s. 14.
42 *Câvidâme*, Beyt: 762.
43 *Benliğin Sırları*, s. 64. Krş. *Câvidnâme*, Beyt: 1462.
44 *Rumuz-u Bîhodî*, s. 14.

ç. *Soysopla Övünme:* İslâm, soysopla övünmeyi tevhîd inancına aykırı sayar. İkbal, bu konuda şöyle der:

Aşk canda soysop bedendedir,
Aşk bağı soysop bağından kuvvetlidir.
Âşık isen nesep düşüncesinden geçmen lâzımdır.
Şu İranlıdır, bu Araptır dememen lâzımdır[45].
Biz İranlı, Çinli, Hicazlıyız,
Fakat aynı neşeli sabahın çiğ danesiyiz
Mekke sâkisi (Peygamber) nesep, aile imtiyazlarını kaldırdı,
O'nun ateşi bu çörçöpü yok etti.[46]

Soysopla övünme, ırkçılığın da kaynaklarından biridir. İkbal, mensubiyet duygusu anlamında milliyetçilik realitesini kabul eder. Bu duygu, birlik ve beraberliğin oluşmasında önemli bir fonksiyon icra eder.

Mensubiyet duygusu kadar üzerinde yaşanılan coğrafya parçasına bağlılık, yani vatan sevgisi de ferdî ve millî benliğin gelişmesinde önemli bir vazife görür. İkbal'e göre vatanına ihanet edenleri cehennem bile kabul etmek istemez. Meselâ İngilizler lehine çalışan Bengalli Cafer ile Dekanlı Sadık, insanlığın ayıbı, dinin ayıbı, vatanın ayıbı olmuşlardır.[47]

Soysop duygusuna bağlı olarak ortaya çıkan gurur ve kibir yüzünden birçok iyi şeyler görülememiş, birçok faaliyetler tam ve doğru olarak değerlendirilememiştir. Sözgelişi, İslâmın baş düşmanı Ebu Cehil, dinin getirdiği kardeşlik duygusunu bir türlü içine sindirememiştir. İkbal, onu şöyle konuşturur:

O, hür Arapların kadrini bilmemiş, şişman Habeşîlerle birleşmiştir.

...

---

45 A.g.e., s. 56.
46 *Benliğin Sırları*, s. 34.
47 *Câvidnâme*, Beyt: 1285.

Bu eşitlik, bu kardeşlik acemî bir şeydir,
Ben iyice biliyorum ki, Selmân bir mezdekidir.
Abdullah'ın oğlu onun iğvasına uğramış,
Arapları karma karışık bir hâle getirmiştir.[48]

İkbal, renk, ırk v.s. ayırımına dayanan duygu ve düşüncelere karşı olduğu kadar cinsiyet ayırımına bağlı yanlış ve sakat düşüncelere de karşı olmuştur. Sözgelişi, kadını hor görmeyi, yine bir "Ebû Cehil huyu" (Câhiliye devri âdeti) olarak görmüştür:

Erkek ve kadın birbirine bağlıdırlar,

Hasret (karı-koca arasındaki hakiki muhabbet) bu kâinata sûret verir.

Kadın hayat ateşini muhafaza eder,
Onun fıtratı hayatın esrarının levhasıdır.

...

Onun cevheri topraktan insan yapar

...

Yüceliğimiz onun yüksekliğindendir,
Biz büsbütün onun nakşettiği nakışlarız.[49]

İkbal, benliği geliştiren ve yücelten bütün tedbirlerin İslâm tarafından alındığını söyler. Kur'an'ın ruhuna sıkı sıkıya bağlı ilk müslümanların hayatlarına bakacak olursak, korkunun, el açmanın, köle ruhluluğun, soy sopla övünmenin izine rastlamayız. Pekâlâ, nasıl oldu da müslüman insan, Kur'an'ın faaliyetçi ruhundan uzak kaldı? Şüphe yok ki, bunun sebepleri muhteliftir. Bunların başta gelenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Yunan Felsefesi: Yunan felsefesinin İslâm filozoflarının görüşleri üzerindeki etkilerine çok kısa olarak yukarıda temas etmiştik. İkbal, *Dînî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu*'nda şöyle der: "Yunan felsefesinin İslâm tarihinde kültürel bir güç olduğunu hepimiz biliriz. Fakat Kur'an ve Yunan düşüncesinden aldığı ilhamlarla gelişen çeşitli teolojik akımlar dikkatlice incelendiğinde dikkat çeki-

---

48 A.g.e., Beyt: 468-472.
49 A.g.e., Beyt: 595-600.

ci şu gerçek ortaya çıkar: Her ne kadar Yunan felsefesi İslam düşünürlerinin görüşlerine bir genişlik getirmişse de genellikle onların Kur'an hakkındaki görüşlerini karartmıştır"[50]. Başka bir deyişle, İkbal'e göre, klasik filozoflarımız, Kur'an'ın dünya-görüşü ile eski Yunan filozoflarının görüşleri arasında ciddi bazı farkların bulunduğunu gözden kaçırmış ve sentezci tutumlarında aşırılığa gitmişlerdir. Sözgelişi, Kur'an'ın insan anlayışıyla Platon'un anlayışı, daha önce işaret edildiği gibi, aynı değildir. Platon'un insanının ayakları yerde değildir. Onun insanında ruh-beden bütünlüğü yoktur. Oysa Kur'an'ın anlayışı gerçekçidir, dinamiktir.

Başka bir örnek: Kur'an'a göre tabiatta olup biten her şeyle meşgul olmak, ibadettir. Bir sinek üzerinde düşünmede bile sayısız hikmetler görür Kur'an. O, arıyı bile ilhama lâyık bir varlık olarak takdim eder. Yunan felsefesinin en büyük temsilcilerinden biri olan Sokrates ise insandan gayri varlıklar üzerinde durmayı hikmete muvafık saymaz.

Büyük İslâm filozofları insanın nihâî tarifinde bedene yer vermezken (mesela, bir İbn Rüşd, diyor İkbal, ruhun ferdî ölümsüzlüğünü inkâr ederken) Kur'an'ın değil, Yunan felsefesinin etkisi altında konuşmaktaydılar.[51] İkbal, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinde geliştirilen insan anlayışını yeterince canlı ve cevval bulmaz. Bu eserlerde âleme tecrübî nazarlarla bakarak faaliyete koyulan insan değil, teemmülü esas alan insan ön plandadır. İkbal, *Peyam-ı Meşrık*'de şöyle der:

Bir gece kütüphanemde bir güvenin pervaneye şöyle dediğini duydum:

"İbn Sinâ'nın kitaplarının içine yerleştim. Fârâbî'nin birçok eserlerini gördüm.

Bu hayatın felsefesini bir türlü anlayamadım. Bir güneşim yok ki, günlerimi aydınlatsın. Çok bedbahtım."

---

50 *R*, s. 3.
51 *R*, s. 3-4.

Yarı yanmış pervanenin şu güzel ve ince cevabını hiçbir kitapta bulamazsın:

Dedi ki, Çırpınıştır hayatı daha canlı kılan,
Çırpınıştır hayatı kanatlandıran.[52]

Tıpkı Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi, İkbal de Yunan felsefesinin etkisinde kalan İslâm filozoflarını "soğuk akılcılık"ın mümessilleri olarak görür:

İbn Sinâ, kalbi de reçeteye sokar,
Kan alır ve uyuşturucu haplar verir.[53]

İkbal'in Yunan felsefesine hücumu, Platon'a yönelttiği eleştiride zirveye ulaşır:

Eski rahip, hakîm Eflatun, eski koyunlar guruhundandır.

Onun atı felsefe karanlığı içinde kaybolmuş, varlık dağında tırnağını düşürmüştür.

Hissedilmeyenin o kadar büyüsüne kapılmıştır ki, eline, gözüne, kulağına zerre kadar kıymet vermemiştir.

Dedi ki, "Hayatın sırrı ölmektir. Mumun yüzlerce cilve göstermesi donmuş olmasındandır"

...

Eflatun'un fikri, ziyana faide dedi, onun felsefesi vara yok dedi.[54]

Bu ifadeleri felsefî terminoloji içinde dile getirecek olursak, İkbal'in eleştirisini şu şekilde özetleyebiliriz: Platon'un ideal insanı, çevresinde olup bitenlerden pek etkilenmeyen, kendi mutluluk adasında sükûnete dalmış olan, tecrübî bilgiye, dolayısıyle bilgi vasıtalarına kıymet atfetmeyen bir insandır. Ve bu insan, İkbal'ın nazarında Kur'an'ın insanı değildir.

Bilindiği gibi, Yunan felsefesinin etkisi sâdece "İslâm Felsefesi" diye adlandırdığımız alanla sınırlı kalmaz. Aristoteles'in mantık ve metafizik alanlarındaki görüşlerinin büyük bir kısmı, İs-

52 s. 59-60.
53 *Câvidnâme*, Beyt: 1362.
54 *Benliğin Sırları*, s. 40.

lâm kelâmı üzerinde de etkili olmuştur. Hatta bu etkinin tefsir sahasına kadar uzandığı görülmektedir. İkbal'in büyük kelâmcı-müfessir Râzî ile ilgili şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

Râzi'nin sürmesini gözden yıkadıktan sonra

Milletlerin Kitapta (Kur'an'da) gizli olan mukadderatını gördüm.[55]

İkbal'e göre Eş'arî'nin yolundan gidenlerin çoğu, kendi görüşlerini Yunan felsefesinin silâhlarıyla savunmaya çalıştılar. Hele Mutezile, neredeyse, dini bir kavramlar sistemi şeklinde görmeye kadar gitti.[56] Akılcı kelâm, gün geçtikçe, "havf ile recâ arasında" bulunan müslümana fazla bir şey veremez oldu. Onun sebep olduğu boşluğu bu sefer felsefî bir niteliğe bürünen tasavvuf doldurdu. Bu sonuncusu da dînî duygunun hakkını veriyorum derken aklı büsbütün ihmal etti. İkbal, bu gelişmeye de karşıdır. Çünkü ona göre "dinî tecrübe esasında kognitif özelliği olan bir duygu hâlidir"[57]. Dini akla yeterince önem vermeyen bir duygu okyanusundan ibaret sayma da, duygunun ihmali de İslâmın aleyhine olmuştur. Hâlis bir din hayatında bulunması zaruri olan denge, İslâm sözkonusu olduğunda, yabancı bir çok etkiler yüzünden bozulmuştur. Bu bozulmanın zararını İslâm âlemi hâlâ bütün şiddeti ile çekmektedir.

Muhammed İkbal, eski İran inanışlarının müslümanlar üzerindeki etkisinin daha tahrip edici olduğuna inanır. O inanışları ve onlara dayalı bir hayat felsefesini İslâma sokan birçok İran menşe'li şâir, "varlığın birliği" fikriyle sarhoş olarak dinin iyimser, canlı ve hamleci ruhunun hazını öldürmüştür. Sözgelişi, İslâm kötülükle mücadeleyi emr ederken yoksulluğa, sömürünün her türüne karşı savaş ilân ederken onlar kendi hayal dünyalarının huzurunu bozmak istememişlerdir. İran kaynaklı etkilerle Yunan menşe'li olanlar elele verince İslâmın nurlu zühd ve takva

55 *Câvidnâme*, Beyt: 346.

56 *R*, s. 4. Ayrıca bkz. s. 128.

57 *R*, s. 26-7.

yolunu bir sürü meczûb işgal etmiştir.[58] İkbal, bu sarhoşluğun artmasına ön ayak olan İran asıllı iki büyük şâiri -Fahruddin Irakî ve Hâfız'ı- şöyle eleştirir:

Eğer müslüman olarak yaşamak istiyorsan, bu ancak Kur'an'ın ahkâmına uymanla mümkün olur.

Yûn hırka giymiş derviş..., şiir söyleyenin nağmelerinden sarhoş derviş,

Gönlünde Irâkî'nin söylediği şiirin ateşi ile yanan dervişin meclisi,

Kur'an ahkâmına taban tabana zıttır.

O, başına şeyhlik fikrini tâc, altına hasırı taht yapmış,

"Fakr-ı manevî" adı altında tekke ve dergâhları haraca kesmiştir.[59]

Hafız hakkında da şöyle yazar:

Meyci Hâfız'a dikkat et, onun bardağı ölümün zehiriyle dolu.

...

Onun cemaatında dindarın yeri yoktur, onun bardağı diriler için değildir.

Hâfız'ın cemaatından uzak dur; aman hâ, koyuna çok dikkat et.[60]

İkbal, hayata bağlı mücadeleci hakikî sûfilerle "Platoncu sarhoşları", faaliyeti bir yana bırakmış "koyunları" birbirinden ayırır. Her muttekî sûfi gibi, İkbal de nefs murakabesine dalmayı, "içi arındırma"yı benliği bulmanın vazgeçilmez şartı sayar. Ona göre arınmış bu iç âlem, mutlaka dışa yansımalıdır. Dinî hayatın en yüksek derecesini yaşayan Muhammed Mustafâ'nın sünneti bunu emr eder. Bilindiği gibi, o yüce insan, mi'râc ile şereflendirilmesine rağmen dünyaya sırt çevirmedi. Öyle ise Sûfî Abdul-

58 Ata Allah, *Iqbal Nama*, Lahore, 1951, I. s. 34.

59 *Rumuz-ı Bihodî*, s. 33.

60 Iqbal, *Rakht-ı Sefer*, s. 117-9. Bu referansı Hafeez Malik'in yayınladığı *Iqbal* (Colombia U.P. 1971, s. 294) adlı esere borçluyum. *Benliğin Sırları* 1915'de ilk defa yayınlandığı zaman bu mısralar Hint alt kıtasında yaşayan sufi şairlerin çoğunu üzüntüye gark etmişti. İkbal, kitabın daha sonraki neşrinde bu mısraları çıkardı, fakat fikrini değiştirmedi. Geniş bilgi için bkz. *Thoughts and Reflections*, s. 80 vd.

Kuddûs'un "eğer ben aynı noktaya erişseydim, bir daha geri dönmezdim" demesi doğru değildir. İkbal'in nazarında "halvet bir başlangıçtır, cilvet ise son."[61] Nitekim:

Mustafâ da Hira'da halveti seçti,
Görüşmedi kimseyle bir müddet.
Tasvirimiz onun kalbine döküldü,
Ve O'nun halvetinden bir millet çıktı.[62]

İkbal, *Câvidnâme*'de Hallâc'ı şöyle konuşturur:

Soru: "Dokuz feleğin Tanrısının müşahedesi nedir"?
Hallâc: "Bu, evvelâ Allah'ın resmini cana atmak,
Sonra da onu dünyaya atmak demektir.
Canın tasviri dünyada tamam olunca,
Hakkın müşâhedesi halkın müşâhedesi olur.[63]

İkbal'in bütün bu söylediklerinde bir hakikat payının olduğu inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Ne var ki onların her noktada ilmî tesbitlere dayandığını söylemek de kolay görünmemektedir. Sözgelişi, İbn Sinâ'nın özellikle tıp alanında müşahedeye büyük önem verdiğini hepimiz biliyoruz. Bu bakımdan hiç değilse, en azından burada, onun Kur'an'ın endüktif ruhuna sâdık kaldığını söylememiz mümkündür. Gerçi İkbal, klasik İslam kültürünü eleştirirken düşünürleri birer birer ele almaktan çok genel fikir akımlarını dikkate alıyor. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Meşşaî felsefe akımının, Kur'an'ın endüktif yaklaşımından epeyce uzaklaştığını söylemek isâbetsiz olmasa gerektir.

Buraya kadar İkbal'in felsefesinde ben'in anlam ve önemi üzerinde durduk. Konunun bütünlük arzetmesi için ben'in nihâî durumunu da kısaca ele almamız gerekmektedir. İkbal, ruhun ölümsüzlüğü konusunu *Dinî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu*'nun IV. bölümünde (s. 111 vd.) işler. Ona göre, günümüzde maddecilik

---

61 *Câvidnâme*, Beyt 428 ve beyitle ilgili açıklama.
62 *A.g.e.*, 606-607.
63 *A.g.e.*, Beyt: 1190-1192.

güç kazanmasına rağmen, hiçbir çağ, içinde yaşadığımız çağ kadar ölümsüzlük problemi ile ilgilenmemiştir. Sözkonusu probleme birkaç açıdan bakmak mümkündür:

a. Metafizik açıdan konuyu ele alan filozofların başında İbn Rüşd gelir. Gerçi bu tanınmış İslâm düşünürü elle tutulur sonuçlara ulaşamadı. O, aklın, esas itibariyle tek, evrensel ve ezelî olduğuna inandı. Tek tek insanlarda tezahür eden akıl, tam anlamıyla reel sayılmaz. Akıl, ferdiyeti aşar. Dolayısıyla onun ölümsüzlüğü, ferdî beka anlamına gelmez. İkbal'in kanaatine göre böyle bir görüş, Kur'an'ın görüşü ile uyuşmaz. Kur'an insanlardan sözederken "onların hepsi Kıyâmet Günü Allah'a tek olarak gelecektir" buyurur (Meryem, 95). İnsan, diyor İkbâl, gelişme sürecinin hiçbir safhasında ferdiyetini yitirmez. Sonsuz Olan'la karşılaştığında da durum aynıdır. Bazı vahdet-i vücûdcular bunun aksini öne sürmekle hata etmişlerdir. İkbal'in nazarında ideal insan, Hz. Muhammed'dir. Kur'an'ın deyimiyle, "andolsun ki, Muhammed'in gözü orada ne kaydı ve ne de onu aştı" (Necm, 17). Demek ki, İslâmda aslolan ferdiyetini koruyan ve sarsılmayan bir benliktir.

b. Ahlâkî nokta: Bu konu üzerinde en çok duran filozof, Kant olmuştur. Bilindiği gibi, Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesi, yani faziletle mutluluğun birleşmesi için ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın şart olduğu inancındaydı. İkbal'e göre, madem ki bu birleşme bir noktada gerçekleşecektir, sonsuzluk niçin gerekli olsun? Kant felsefesinde bu sorunun cevabını bulamamaktayız.[64]

c. Sürekli ortaya çıkış: Bu görüşü Batı felsefesinde özellikle Nietzsche savunmuştur. Ölüm, Nietzche'ye göre, enerjinin tükenmesine yol açmaz. Ölüm olayı, enerji merkezlerinin çeşitli terkipler sonucu meydana gelen birliğin bir süre sonra tekrar ortaya çıkmak üzere bozulduğu anlamına gelir. İşte Ebedî Dönüş denen doktrin budur. Burada tekrar tekrar gelecek olan kimdir? "Ne benim, ne de sen" diyor İkbâl. Bir başka ben'dir bu gelen.

64 Geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, 1. Bölüm (Ankara, 1981).

Böyle bir ölümsüzlük fikrine nasıl tahammül edilir? Bize teselli veren tek şey, olsa olsa, bizdeki enerji merkezlerinin, Üstün İnsan'ın doğuşunda bir faktör olması ümididir. Fakat Üstün İnsan ilk defa ortaya çıkacak değil ki. O, daha önce tekrar tekrar ortaya çıktı. Yani ortada yeni bir şey yoktur. Böyle bir fikir, ben'i asla güçlendirmez, diyor İkbal. Tam tersine tahrip eder.

İkbal'e göre, olgunlaşması yüzyılları bulan insan dediğimiz varlığın işe yaramayan bir nesne gibi bir yana atılması elbette düşünülemez. İnsan devamlı gelişen bir ben olduğu için kâinata mânâ katan bir varlıktır. Kur'an'da şöyle buyurulur: "Nefse (kişiye) ve onu dengeleyene (şekillendirene), sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki, onu (nefsi) geliştiren (arındıran) saadete ermiştir. Ve onun dengesini bozan (onu kötülüklere gömen) de ziyana uğramıştır" (91, 7-9).

Bu âyette geçen "*zekkâhâ*" sözünü İkbal, "gelişmek", "büyümek" olarak tercüme ediyor. Daha önce işâret edildiği gibi, nefis, ancak işle, faaliyetle gelişir. Zaten hayatın anlamı, Kur'an'ın deyimiyle, "kimin amelce daha iyi olduğunu belirlemek"ten (Mülk, 2) başka nedir ki? Hayat, ben'in faaliyet alanıdır; ölüm ise onun sentetik faaliyetinin ilk denemesi. Ben'in dağılmasını da, istikbaldeki kariyereni de temin eden, faaliyettir. O halde ferdî ölümsüzlük, bize bir hak olarak verilmiş değildir. Onun *kazanılması* gerekir. İnsan ölümsüz olmaya adaydır. Şu andaki faaliyetlerimiz, fizikî çözülmeyi önleyecek derecede benliği güçlendirmişse, ölüm, Kur'an'ın deyimiyle, bir "geçiş" (*berzah*)tir. Öyle görünüyor ki, berzah, ben'in zaman ve mekân karşısındaki durumunda bir değişiklik husule getiriyor. Orada ben, Realite'yi daha bir tazelikle kavrıyor. Başka bir deyişle, bu geçiş hâli, ben'i yeni durumlara hazırlıyor. Bu, belki de gelişmiş benler için fevkalâde bir değişme hâlidir. Aynı şey, daha az talihli olanlar için acı sonuçlar doğurabilir: Onların sonu gelebilir.

Acaba ben'in kaderinde bedenin durumu ne olacak? Bu konuda birbirinden çok farklı görüşlerin bulunduğuna işaret eden İkbal, İslâm bilginlerinin şu veya bu manâda bir bedenin varlığına

inandıklarını hatırlatıyor. Bunun sebebi, ben'in empirik bir zaman olmadan tasavvur edilmeyişidir. 50. surenin 3. ve 4. âyetlerine işâret eden İkbâl, şöyle devam eder: Kâinat öyle bir mahiyete sahiptir ki, şu andaki ferdiyetini kesin olarak belirleyen şeyin dağılmasından sonra bile, insânî faaliyetin nihaî tekâmülü için varlığı zaruri olan ferdiyetin bir başka yoldan devamını sağlamak imkânına sahiptir. Bu 'başka yol' nedir, kesin olarak bilmiyoruz. Kur'an'a göre, diriliş, "insanı kesin bir görüşe ulaştırır" (50, 21). Cennet ve cehennem, birer mahal değil, birer hâlettir. Bu konuda Kur'an'da yer alan ifadeler, derûnî bir hakikatın gözde canlandırılabilecek şekilde tasvir edilmesidir. Kur'an'ın diliyle cehennem, Allah'ın yüreklere çökecek olan tutuşturulmuş ateşidir. Yani insanın, kemâli kazanması gereken bir varlık olarak, kendi başarısızlığını çok acı bir şekilde idrak etmesidir. Cennet ise, helâk edici güçler karşısında kazanılan savaşın yarattığı sevinçtir. İslâmda ebedî lânetlenme yoktur. Muhtelif âyetlerde, cehennemle ilgili âyetlerde geçen '*hulûd*' kelimesi bir zaman kesimine işaret eder. Yani cehennem, intikamcı bir Allah'ın kulları için hazırladığı ebedî bir işkence yurdu değil, katılaşmış benleri Allah'ın rahmet meltemi karşısında hassas kılacak olan eğitici bir tecrübedir.

Görülüyor ki, İkbâl'in bu konu hakkındaki görüşleri, genellikle kabul edilen görüşten oldukça farklıdır. Ölümsüzlüğün kazanılması gerektiğine ilişkin görüşünde İkbal'e en yakın düşünür, Fârâbî'dir. Bilindiği gibi, bu ünlü İslâm filozofu fâsık nefislerin azap, fâdıl nefislerin, saadet içinde olacaklarını öne sürmekte, gelişmemiş nefisleri ise ölümsüzlüğe lâyık görmemekteydi.[65]

İkbal, ferdî benlikte gördüğü özelliklerin büyük bir kısmını, İslâm toplumunda da görür. Ona göre, millî benlik de doğar, gelişir ve devamlılığını gayret ve faaliyet sayesinde kazanır. İkbal'in insan anlayışının devamı durumunda olan ictimaî ve siyasî felsefesi bir başka çalışmanın konusu olacak genişlikte ve önemdedir.

---

65 Bkz. Mehmet S. Aydın, "Some Misunderstandings Concerning al-Farabi's Idea of Immortality", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, 1982, s. 113-120.

İKBAL'E GÖRE "DİNÎ TECRÜBE"

"Dinî tecrübe" ifadesi, özellikle yazı dilimizde uzun sayılabilecek bir zamandan beri kullanılıyor olmasına rağmen, hâlâ "tercüme kokmakta"dır. Burada "tecrübe", inanan bir insanın duygu, tefekkür ve amelî "hayat"ının bütününe işaret etmektedir. Bundan dolayı olmalı ki, William James'in ünlü *The Varieties of Religious Experience* adlı eserinin başlığı çok önceleri *Dini Hayatın Tenevvüleri* şeklinde Türkçeye aktarılmıştı. Yani "tecrübe" kelimesi yerine, "hayat" tercih edilmişti.

Gazâlî, dînî hayatı anlatırken üç basamaktan sözeder. Taklid, ilim ve "zevk". Ailesinden, toplumundan öğrendikleriyle dinî hayatını yaşayan "mukallid", ilk derecede; din konusunda çok şey bilen ama "bilme"den "olma"ya tatmin edici bir geçişi, bir dönüşümü sağlayamayan, meselâ bir kelâmcı, *sırf bir kelâmcı olarak*, ikinci derecede; hâlis bir dinî hayatın içinde olan sufi ise üçüncü derecede yer alır.

İkbal, Gazâlî'nin bu görüşünden yola çıkar; fakat hem bu basamaklar arasında, özellikle "bilme" ve "olma" basamakları arasında, hem de dinî hayatın başka boyutları arasında canlı bir bağ kurmaya gayret eder. Bunu yaparken de Batı âleminde hakim durumda olan rasyonellik anlayışına ve bu anlayışın bir parçası durumunda olan "dinî epistemoloji" görüşüne ciddi tenkidler yöneltir.

İkbal için modern çağın en önemli meselesi "bağımsızlık" (otonomi) ile "birlik"i veya organik "bağlılığı" bir arada tutmada başarılı olamayışıdır. Sözgelimi, "ilmî tecrübe" topyekûn beşerî tecrübenin arındırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Artık kimse, diyelim ki, ay tutulmasını cinlerin, şeytanların kötü faaliyetlerine bağlamıyor; onun ilmî yolla açıklanabilir tabiî bir hadise olduğunu görüyor. Fakat bazıları ilmî rasyonelliği öyle bir noktaya vardırıyor ki, orada dinî hayat dahil, beşerî tecrübenin pek çok alanı irrasyonellik dünyasına itiliyor. Benzer durum, siyasî hayat için de söz konusudur. İlmî terakki, kendilerinde ilahî güç ve temsil hakkı görenleri asrımızda gülünç hale getirdi. Bu, önemli bir arındırma ameliyesidir. Fakat ilim, ilimcilik, rasyonellik vs. adına siyasî hayatı maneviyatın ışığından mahrum etmekle, bu çağda görülen en ciddi "hastalık"lardan birinin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır. Başka bir ifadeyle insan, bir buhrandan bir başka buhrana sürüklenmiştir.

İkbal, dînî tecrübeyi merkeze alan epistemolojik tahlillerinde bu krizin bir çeşit anatomisini çıkarmaya ve onu tedavi etmenin çarelerini sunmaya çalışır. Bunu yaparken de oldukça zor bir usûle başvurduğunun farkındadır. Biraz sonra bu konuya tekrar döneceğiz.

Ona göre, daha geniş ve zengin bir hayatın peşinde olan dinî arayış, bilimden çok önce hem tecrübeden hareket etmek, hem de tecrübeyi temellendirmek amacıyla yol almaya çalışmaktadır (R. 182).[1] Bu yolda giderken, biraz önce işaret edilen son derece zor bir şeyi de başarmak durumundadır. Din, bir yandan başka hiçbir tecrübe çeşidinin verilerine irca edilemeyecek olan bir hayat sahasını oluşturacak, öte yandan dinî tecrübenin verileriyle diğer tecrübe verileri arasında varolan organik bağları koparmamaya gayret edecek. Yani kesrette vahdeti, vahdette kesreti yakalayacak.

Dinî tecrübe, yaşadığımız herhangi bir tecrübe kadar gerçektir. O tecrübe, insanın varlık şartıdır. O halde, başka herhangi bir

---

1 R= *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968.

"normal" beşerî tecrübeyi sahih veya halis tecrübe sayıp da dinî tecrübeyi "hissî", "mistik", hatta "illüzyon" vb. gibi terimlerle ifade etmek suretiyle onu gerçek saymamanın makul hiçbir yanı olmasa gerektir. Dinî tecrübeyi, psişik, mistik veya tabiatüstü vasıfta görmek, onun değerini asla düşürmez (R. 16, 25). Denebilir ki, eğer dinî tecrübenin verileri öteki tecrübelerimizin verileri kadar gerçekse, niçin onlar da öteki veriler gibi herkesin tetkikine açık değildir? İkbal'e göre, derin dinî tecrübe, esas itibariyle nazarî aklın girip de hesap-kitap yapamadığı bir alanda olup bitmektedir. Bunun böyle olması, onun tamamen hissî olduğu veya bilgiyle ilgili (kognitif) hiçbir yanının bulunmadığı anlamına gelmez. Dinî tecrübeyi kognitif muhtevadan mahrum sayanların en büyük hatası, duygu ile düşünce arasına adeta aşılmaz bir mesafe koymalarıdır. Oysa, İkbal'e göre, duygu ve düşünce organik bir bütünün iki vechesidir. Aynı durum, akıl ve sezgi arasındaki ilişki konusunda da geçerlidir. Her hâlis tefekkür faaliyetinde bir duygu boyutu vardır; ve her derin duygu kendisini ilim ve fikir düzleminde ifadeye kavuşturmak ister.

Düşünce, bizim nazarî felsefede ve bilim alanında kullandığımızdan daha geniş bir güce sahiptir. Aklın sadece ölçüp-biçen yanı yoktur; onun bir de değerlendiren, bütünü kavrayan ve böylece insanı nazarî ve amelî yetkinliğe ulaştıran yanı vardır. Kur'an'da yer alan "*fuad*" (kalb) kavramı aklın bu yanına işaret eder. Düşüncenin derin hareketinin kaynağı olan kalbin bize sunduğu veriler, doğru dürüst yorumlanabilirse -ki bunun için nazarî akıl asla yetmez- bizi hakikate ulaştırır (R. 16, 18, 31, 47, 52, 127). Düşünce ile duygunun, düşünce ile sezginin birbirine zıt olduğunu düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur. Onlar, aynı kaynaktan doğmakta ve birbirini desteklemektedir. Biri gerçeği oldukça bölük-pörçük, öbürü ise bir bütünlük içinde yakalar. Canlı ve fonksiyonel olabilmek ve kalabilmek için her ikisi de birbirine muhtaçtır. İkbal'e göre, Bergson haklı görünüyor: Sezgi aklın bir üst mertebesidir (R. 2-3). Düşünce dünyasında ifade edilebilmeye kavuşma çabası, duygunun bizzat tabiatından gel-

mektedir. Öyle görünüyor ki, diye devam ediyor İkbal, duygu ve idea, aynı derunî tecrübenin biri zamana, öteki zaman ötesine bakan iki yanını oluşturmaktadır (R. 21).

Dinî tecrübenin kognitif yanının bulunması, onun tamamen nazarî kavramlarla ifade edilen bir çerçeve içerisine yerleştirilebileceğini göstermez. Aslında, bu tecrübenin sonuçları, daha hayatî bir "şe'niyet"le, yani doğrudan doğruya amelî tutumla ilgilidir. Dinî tecrübenin gözü, "yapmak"ta, "kılmak"tadır. Onun baş döndürücü kudreti de buradan gelmektedir. O, yüksek düzeyde seyreylediğinde, dünyayı sarsan ve dünyayı inşa eden bir güç olarak zamana ve tarihe girer. Bu haliyle o, kelâmî ve felsefî kavramlarımızı düzeltmemize yardımcı olur; yahut, en azından, sözkonusu kavramları inşa eden salt nazarî aklın gücü hakkında bazı sağlıklı şüphelerin uyanmasını sağlar (R. 184).

Dinî tecrübe kavramlarla tam olarak ifade edilemediği için, nihaî tahlilde, şahsî olarak yaşanmakta ve mesela, bilimin ulaştığı sonuçları başkasına aktardığımız şekilde ve mânâda onun verilerini aktaramamaktayız. İkbal, bu konuyu tartışırken yirminci asrın ilk yarısında yazıp-çizen pek çok ünlü psikologun eserlerinde görülen "muhteva-form" ayırımına başvurur. İfadeye kavuşturma çabasını zorlaştıran şey, tecrübenin muhtevasıdır. W. T. Stace'e göre, mistik tecrübeyi yaşayanın yaşadığını nev-i şahsına münhasır ve başkasına aktarılamaz olarak görmesi, yaşanılanın özelliğinden gelmektedir.[2] "Kendi dinî bilincini yoruma tabi tutan bir mistik veya peygamber" diyor İkbal, "o yorumu önermeler halinde başkasına aktarabilir, fakat muhtevanın bizatihi kendisi aktarılamaz" (R. 20). Başka bir ifadeyle, mistik, bizzat kendi tecrübesinin müfessiri konumundadır. Onun aynı tecrübeyi zaman zaman farklı şekillerde yorumlamasının -ki bunu bazıları, yanlışlıkla, bir tür tutarsızlık olarak görürler- sebebi de bu olsa gerektir.

---

2 Bkz. M. Maruf, *Iqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977, s.139.

Gerek Stace, gerekse İkbal, insanın *kendi tecrübesini* yorumlaması ile *başka bir tecrübeyi* yorumlaması arasında var olan önemli bir farka işaret eder. Bir insanın kendi tecrübesi, yorumlanması gereken "işte oradaki bir tecrübe" değildir. O, yorumlanırken bir başka şekilde (aslî halinden epeyce farklı olarak) tekrar yaşanmakta, yorumlama "olma"ya katkı sağlamaktadır. Her yorumlama faaliyetinde, yani aynı tecrübeyi belli ölçüde bir tür yeniden yaşamada, farklı unsurların araya girmesi adeta kaçınılmaz olmaktadır.

Buraya kadar dinî tecrübenin başta gelen bazı özellikleri üzerinde durduk. Öyle görünüyor ki, İkbal, bu konuda oldukça dikenli bir yolda yürümektedir. O, bir yandan dinî tecrübenin özel, başkasına aktarılamaz, başka bir tecrübeye indirgenemez, rasyonel formüllerle ifade edilemez olduğunu söylüyor ve bütün bu görüşlere rağmen imancı (*fideist*) bir yaklaşımı benimsemiyor; öte yandan, dinî tecrübenin kognitif özelliğe sahip olduğunu, başka bir deyişle Hanefî-Maturidî geleneğini takip ederek imanın "marifet" ile de ilgili olduğunu söylüyor ve buna rağmen akılcı (rasyonalist) bir kelâmî-felsefî çizgiye gelmiyor. Hatta böyle bir çizginin dinî tecrübeye hakettiği önemi veremeyeceğini söylüyor.

Aslında bu tutum, onun hem ontolojik (varlıkla ilgili), hem de epistemolojik (bilgiyle ilgili) genel felsefî tavrından ileri gelmektedir. İkbal varolan her şeyin birbiriyle organik bir bağ oluşturduğuna inanıyor. Mesela, bu yüzden o, Allah'ı *muhalefetün li'l-havâdis* gibi gören teistik delilleri (hudûs ve imkân delillerini) yeterli görmüyor ve onları ciddi bir eleştiriye tabi tutuyor. Bu deliller, İkbal'e göre, buraya kadar üzerinde durduğumuz dinî tecrübeye hakkını tam olarak verememekte ve onu yüzeysel bir yoruma tabi tutmaktadır (R. 28). Kozmolojik delil, nihaî tahlilde, sonluyu bir tarafa iterek adeta ontolojik bir sıçramayla Sonsuz'a ulaşmaya çalışıyor. Aslında böyle bir sonsuz, sahte bir sonsuz olup ne kendi varlığını, ne de zıt bir unsurmuş gibi karşısına aldığı sonluyu açıklayabilir. Gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bı-

rakmaz; kendi sonsuzluğuna ve sonlunun da sonluluğuna zarar vermeden onu kuşatır.[3]

Böyle bir ontoloji ancak "bağlantılı (veya ilişkili) epistemoloji"[4] ile açıklanabilir. İnsan, ilmî, ahlakî, bediî vs. tecrübeleri olan bir varlıktır. Bu tecrübelerden her biri, aynı zamanda bir bilgi alanıdır. Bir alanda olan, öbür alanı şöyle veya böyle etkiler; bundan da beşerî tecrübe etkilenir. Mesela bilimin ilerlemesi, din ve ahlakla da doğrudan doğrudan ilgili olan makuliyet alanında bir takım değişmeler ortaya çıkarır. Bu değişmeler ise topyekün ilim dünyasında bir yeniden-inşa ameliyesine koyulmayı gerekli kılar. Realite'nin tamamına talip olan din, amacında başarılı olabilmek için beşerî tecrübenin bütün verilerini kaynaştırmaya çalışır (R. 7, 8 ve 196). Böylece daha geniş ve zengin bir hayata gözünü diker.

Bu çabayı tek başına akılcılık, tecrübecilik veya sezgicilik şeklinde adlandırmak yanlış olur. İkbal, bütün bilgi kapılarını açık tutmakta ve sonunda organik bir tamlığı yakalamayı, hiç değilse ona yaklaşmayı gaye edinmektedir. Bu yaklaşmanın sağlanabilmesi için bilimsel bilgiyi bile manevî bir bakış tarzını destekleyebilecek bir tarzda yorumlamak mümkündür. Modern bilim dünyasında bunu yapan bilim adamlarının sayısı hiç de az değildir. Burada Arthur Eddington, James Jeans, Max Planck gibi bir çok bilim adamının bilime bakışlarını hatırlamak yeterlidir. İkbal de böyle bir düşünce çizgisini takip etmekte ve bunu İslam'ın ruhuna uygun bulmaktadır.

İkbal'e göre, Kur'an'da ictimaî hadiselerle ilgili alanda kullanılan "sünnetullah" tabiri, tabii hadiseler için de geçerlidir. "Âlem,

---

3 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Anlayışı", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, 1980, s. 199-209. (Bkz. Elinizdeki eser s. 163-177). Ayrıca bkz. *Mehmet S. Aydın İle İçe Kritik Bakış*, Haz. Mehmet Gündem, İstanbul, İyi Adam Yay., 1999, s. 263-273. Aynı yazarın "Iqbal's View of God's Infinity", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985, s. 1-8.

4 Bu tabir İkbal'in eserlerinde geçmiyor. O, benim tasvip ettiğim ve İkbal'in görüşü için de kullanmayı uygun gördüğüm bir ifadelendirmedir.

Allah'ın davranışıdır" (R. 156). Kur'an teemmülî bir tarzda bizi âlem üzerinde düşünmeye çağırırken, âlemin sembolize ettiği bilinç halini insanda uyandırmayı gaye ediniyor. Ampirik tutum, insanlığın ruhanî hayatında vazgeçilmez bir basamak oluşturmaktadır (R. 15-26). İlmî merak uyandıran tabiî hadiselerle dinî şuurun uyanmasına yardımcı olan hadiseler aynı hadiselerdir. Ama bilim ve din aynı hadiseleri kendi açılarından yorumlarlar. Dindeki anlama ve yorumlama, bilimin kozal (illî) ilişkiler etrafında yoğunlaşan açıklamasından çok öteye gider. Dinî yorum, bu hadiseleri bir çeşit "olarak görme" çerçevesinde ele alır; yani onları Allah'ın varlığına, ilmine, kudretine *işaret olarak* görür, anlar ve değerlendirir. Bilim, tabiatı gereği böyle bir görmeye ne muktedirdir, ne de onunla mükelleftir. Ama bu "olarak görme"yi inkâr etmek gibi bir imkân ve vazifesi de yoktur bilimin. Gerçi bir anlamda bilimin yaptığı da bir çeşit "olarak görme"dir. Yani, genele uzandığında bilim de bir yorumdur. Ama bu yorum, dinî yorumdan farklı olarak, "öteye işaret etmek" işini kendi faaliyet programı içinde bir vazife telakki etmez.

İkbal'in dinî tecrübe ile ilgili burada özet halinde sunulan yorumu, hem bu asrın başında, hem de günümüzde geniş destek gören bir yorumdur. Her türlü pozitivist, irrasyonalist, fideist ve materyalist hücumlara rağmen, dinî tecrübeyi insanlığın "makul" bir tecrübesi "olarak" görme anlayışı gücünü korumaya devam etmektedir.

İKBAL'İN FELSEFESİNDE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ*

Bilindiği gibi İkbal, İslam dünyasında ruhî, fikrî ve ictimaî buhranların âdeta doruk noktalara ulaştığı bir dönemde yaşadı. Fikrî buhran, İkbal'e göre neredeyse beş asrı bulan bir durgunluğun sonucuydu. İslâmî bilinçte doğan rasyonellik krizi, genç nesilleri huzursuz etmekte ve bu yüzden onlar, inançlarını taze bir yorumunu özlemle beklemektedirler.[1] Bunu yapabilmenin ilk şartı ise Kur'an'ın dinamik dünya görüşüne, yani onun ilahiyat, âlem, insan ve cemiyet anlayışına dönmek ve oradan alınan dinamik ruhla müslümanın tarihî tecrübesini değerlendirmektir.

Kur'an'ın sunduğu dünya görüşünün merkezinde Allah-âlem ilişkisi yer almaktadır. Âlemin merkezinde ise insanın yer aldığı gerçeğinin de burada hatırlanması gerekir. Acaba nasıl bir uluhiyet telakkisine bağlıyız? Bu telakki *Kur'an'ın* bize öğrettiklerine uygun mudur? *Kur'an'a* göre Allah ile âlem arasında nasıl bir münasebet vardır?

İkbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Kuruluşu* adlı eserinde bu sorulara cevap ararken yeni bir ilâhiyat (teoloji) için etkisini bugüne

---

* *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu,* 1-2 Aralık 1995, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, s. 108-113.

1 Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore 1958, s. 8 (Bu esere bundan böyle kısaca "R" harfiyle atıfta bulunulacaktır).

kadar sürdüren güçlü bir zemin hazırlamaktadır. Bu zeminle İkbal'in anladığı ve yorumladığı şekliyle Kur'anî bakış tarzıyla modern fikir ve bilimin ulaştığı pek çok netice bir araya gelmektedir. Şimdi bu zemini biraz daha yakından tanımaya çalışalım.[2]

İkbal, sürekli olarak değişen, oluşan ve büyüyen bir âlem anlayışını savunur. "Tabiat, dinamik olmayan bir boşluk içine yerleştirilmiş statik bir şey değil, bir olaylar sistemidir." Âlemin yapısında aslolan klasik felsefenin cevheri değil, artık modern fiziğin de ön planda tuttuğu olaydır. O halde âlemi bir "ilişkiler düzenini oluşturan olaylar topluluğu" olarak görmek gerekir. Madde kavramı, yerini artık organizm kavramına bırakmıştır.[3]

İkbal, bu anlayışını *Kur'an'a* dayanarak açıklar. Ona göre, Kur'an'ın âlem görüşü klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır. Eş'ari atomculuğu, bu düşüncenin determinist âlem anlayışına karşı çıkarken gücünü Kur'an'dan alıyordu. Sözkonusu atomculuk, felsefî bir kozmoloji kurmayı değil, Allah'ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu teminat altına almayı gaye edinmekteydi. Eş'arilik, iki önemli sonuç ortaya koydu: Birincisi hiçbir şeyin değişmez bir mahiyette olmadığı görüşüydü. Bu fikrin kaynaklarından biri, Kur'an'ın "O (Allah) her an ayrı bir işdedir" (Rahman/29) mealindeki âyetidir. İkinci sonuç ise, "bir tek atomlar düzeni" iddiasıydı.

İkbal, Eş'ariliğin ilk görüşünü destekler. Fakat ona göre, Eş'arilik bu konuda aşırılığa kaçarak âlemdeki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamadı. Değişme ve oluşma karşısında devamlılığın yeterince takdir edilmemesi ve buna bağlı olarak bilim için son derece önemli olan sebeplilik kavramının yerli yerine oturtu-

---

2 İkbal'in burada ele alınan görüşlerinin önemli bir kısmı daha önce yayınlanan bir başka yazımızın da konusunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Bkz. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", Ankara Üniversitesi *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXVII, s. 31-87. Aynı yazı için bkz. *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

3 *R.*, s. 34 ve 80.

lamaması bazı olumsuz sonuçların doğmasına yol açtı. Eşariliğin ikinci görüşünü ise İkbal bütünüyle reddeder. Eğer bir tek atomlar düzeni olsaydı, ruhu bile bir çeşit "latif madde" olarak kabul etmek gerekirdi ki, bunun sonu maddeciliğe kadar gidebilir.[4]

İkbal'in âlem anlayışı, genellikle, bir çeşit "ruhanî çoğulluk" (*spiritual pluralism*) olarak düşünce tarihine geçmiştir. Bu görüşün temel iddiası şudur: Mutlak Ben (Allah), "benlik" vasfına sahip varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde benlik vardır. En alt düzeyde bulunan bir atomun dahi kendine göre bir benliği vardır. Bu "benler", Leibniz'in monadları gibi birbirine kapalı değildir. Onlar, sürekli ilişkiler içinde bulunan "organizmler"dir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik, dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın Mutlak Ben'e en yakın (*akrab*) bir varlık oluşunun sebebi budur.[5]

"Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmoz" olarak düşünülen bu âlemde maddi âlem biyolojik âlemle, biyolojik alem psikolojik âlemle bağlantılıdır. Topyekün âlem ise Allah ile bağlantılıdır. Âlem, Allah'ın karşısında duran bir "muhalefet unsuru" değil, bir "sünnetullah"dır. Karakterin insan benliği karşısındaki durumu ne ise, alemin Allah karşısındaki durumu da odur.[6] İkbal, böyle bir âlem anlayışının panteizme kapı açmaması için her türlü fikrî gayreti göstermektedir.

İkbal'in âlem anlayışında zaman kavramının mekân kavramından daha önde olacağı açıktır. Eş'ari kelâmcıları, zamanın ardarda gelen "şimdi"lerden oluştuğunu ve her iki "şimdi" arasında da işgal edilmemiş bir "an"ın bulunduğu öne sürüyorlardı. İkbal'e göre, böyle bir zaman anlayışı ne insanın derûni tecrübesini, ne de Allah-âlem ilişkisini açıklayabilir. Bazı İslâm mütefekkirleri -meselâ Hemedanlı Fahruddin Irakî- böyle bir güçlüğü önlemek için seri halinde olmayan bir zaman anlayışı geliştirmiş-

---

4 R., s. 70 vd.
5 R., s. 72.
6 R. s. 56.

tir. Bu zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Allah, âlemi "önce" veya "sonra" görmez, "bir çırpıda ve bölünmez bir idrak ile görür." Bu zaman, "Ümmü'l-kitab" veya "Levh-i Mahfuz"dur ki orada bütün tarih, bir tek ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır.

İkbal, birinci görüşe nazaran ikincinin daha ileri bir merhalede olduğuna inanır. Fakat o da, sonuna kadar tutarlı bir şekilde götürülürse "kapalı kâinat" görüşüne ulaşır. Böyle bir kâinatta "sürekli yaratma" diye bir şey söz konusu olmaz. "Gelecek" de olmaz; çünkü orada istikbal tâ başında çizilmiş bir hat, yaratma ise usanç verici bir tekrardan başka bir şey olamaz. Bu sonucu önlemek için zamanı, arka arkaya gelen "anlar"dan oluşmayan bir "süre" olarak düşünmek gerekir. Bu zaman, hem maziyi içinde saklar, hem de geleceğe vücut verir. Kısacası o, organik bir bütündür. Burada gelecek, çizilmemiştir, çizilmektedir. Tarih ise ezelden ebede belirlenmiş kâinatın hayatının üzerinden, zamanı geldikçe, kalkan bir örtü değildir. Gelecek, bugünün imkânlarını da kucaklayarak taze bir şekilde yaratılacaktır. Eski Yunan düşününde İslam'da olduğu anlamda "yaratılmakta olan âlem" inancı olmadığı için zaman yeterince ciddiye alınmıyordu. Bunun bir sonucu olarak hareket, değişme v.s. de hakettiği ilgiyi görmemişti. Hatta zamanı, hareketi ve değişmeyi gerçek saymayan düşünürler vardı.[7]

İkbal'e göre bu, İslam düşünürleri açısından son derece yanlış bir anlayıştı. Zaman ve mekân probleminin çözümü onlar için bir ölüm-kalım meselesiydi.[8] Çünkü bu iki kavram, doğrudan doğruya Allah'ın faaliyeti ile ilgilidir. Başka bir deyişle, zaman ve mekân Allah'ın yaratma faaliyetini anlamaya çalışırken düşüncenin kullandığı kavramlardır. Onların şu veya bu şekilde anlaşılmasının fizikte, ahlâkta ve dinde ortaya çıkardığı sonuçları vardır. Mesela, materyalizmin inkârı, kader ve hürriyet meselesi gibi konular zaman ve mekân problemiyle doğrudan ilgili olan konulardır.[9]

---

7 R., s. 56 vd. ve 76 vd.

8 R., s. 132 vd.

9 R., s. 49 vd.

Zaman konusundaki yanlış düşüncelerin çoğu, "objektif bakış tarzı"ndan doğmaktadır. Gerçek zaman, karşımızda duran ve bizim kendisini saat ve dakikaya böldüğümüz zaman değildir. Hakiki zamanı anlamak için şuurlu tecrübemizin psikolojik tahlilinden yola çıkmak gerekir. İkbal bu konuyu hem *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nda, hem de *Esrar-ı Hudi, Câvidnâme ve Peyâm-ı Meşrik* gibi manzum eserlerinde ele alır. *Gülşen-i Râz-î Cedid* şöyle der: Zamanı kendi öz zamirinde görmeyip ay ve yıl; gece ve gündüzü yarattın. *Cavidname*'de ise şu mısralar yer alır: Gözlerini zaman ve mekânâ iyice aç. Bu ikisi canın hallerinden bir haldir.[10]

İkbal'in zaman konusundaki hassasiyeti ile açık gelecek fikrinin çok yakın ilgisi vardır. İkincisinin de hürriyet, yaratıcılık v.s. ile ilgisi bulunmaktadır. Zaman kavramının mekândan daha önce gelmesinin temel sebebi de budur.

Mekân konusuna gelince, İkbal, burada yine Irakî'nin görüşlerin özetleyerek problemi aşmaya koyulur (s. 135 vd.). Mekânı üç basamakta düşünmek mümkündür: Kaba cisimlerin işgal ettiği mekân: hava ve ses gibi "latif cisimler"in işgal ettiği mekân; ışığın işgal ettiği mekân. Bunların her birinde zamanın rolü çok farklıdır. Mesela sonuncu durumda zaman, neredeyse sıfıra çekilmektedir. Bir cisim bir mekândan çıkarılmadıkça başka bir cisim aynı mekânı işgal edemez. Bu, daha esnek bir tarzda da olsa, hava ve ses için de geçerlidir. Fakat bir odadaki mumun bütün mekânı aydınlatması için oradaki havanın çıkarılmasına gerek yoktur.

Bu çizgi üzerinde düşünme, bir "ilâhi mekân" kavramını akla getirebilmektedir. Bu mekânda Allah, her varlıkla aynı zamanda temas halindedir. Bu mekânda bütün sonsuz noktalar bir araya gelmekte ve ilâhî mekân bütün boyutlardan mutlak anlamda uzak olmaktadır.

---

10 B. A. Dar, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore, 1971, s. 167 ve 171.

İkbal'e göre, Irakî bu düşüncesiyle, modern matematik ve fiziğin kavramlarının bulunmadığı bir dönemde "dinamik görünüş olarak zaman" (*space as a dynamic appearance*) kavramına ulaşmaya çalışıyor. Bu gidiş, felsefî bakımdan sağlam bir gidiştir. Fakat Irakî'nin Aristo fiziğinin kapalı evren anlayışını geride bırakamayışı, yolun sonuna kadar gitmesine engel oluyor. Öyle görünüyor ki, İkbal, mekânla zamanı bir bütünlük içinde düşünüyor ve zamana daha merkezi bir yer tanıyarak onu adeta "mekânın zihni" gibi telâkki ediyor.

Allah: İkbal'in düşüncesinin temelinde "yaratıcı ulûhiyet" anlayışı yer alır. Felsefe diliyle söylenecek olursa, İkbal'in felsefesi baştan sona "teist" bir sistemdir. Öyle görünüyor ki, İkbal'in ulûhiyet anlayışı bazı farklı görüş merhalelerinden geçerek *Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu*'nda gördüğümüz ifadesine ulaşmıştır. Onun 1906'ya kadar uzanan dönem içinde bir İbnu'l-Arabi hayranı olduğu, dolayısıyla *vahdet-i vücud* anlayışını savunduğu bilinmektedir.[11]

İkbal'in Kur'an ve başka dinî kaynaklara, özellikle de Mevlâ-nâ'nın *Mesnevi*'sine nüfuzu arttıkça, bu ilk görüşlerinden uzaklaşmaya ve *vahdet-i vücudcu* anlayışın keskin bir tenkitçisi olmaya başladığı görülmektedir. Bu dönem, İkbal'in "benlik" (*hûdî*) felsefesini geliştirmeye ve sonunda rûhanî çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir. Burada artık ezelî-ebedî güzellik fikri değil, İrade ve Yaratma ön plandadır. Allah, ferdiyet ve ahadiyeti belli bir Mutlak Hakikat, Mutlak Zat, Mutlak Ene (Ben)dir. Bu şekilde tasavvur edilen Allah, Kur'an'ın ifadesiyle hem yaratma (*halk*) hem de yön vermenin (*emr*'in) kaynağıdır. O, "her an yeni bir iştedir (Rahman/29) ve "yaratmada dilediğini artırmaya" (Fâtır, 1) muktedirdir.

Böyle bir faaliyet içinde bulunmak, O'na değişme atfedebileceğimiz anlamına gelir mi? Biz, sahip olduğumuz zaman ve me-

---

11 Bkz. M. Aydın "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavramı", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV 1980, s. 199-209. (Bkz. Bir sonraki yazı.)

kân kategorilerini kullanarak elde ettiğimiz seri halindeki (ölçtüğümüz) zaman ve değişmeyi Allah'a elbette atfedemeyiz.[12] İlâhî hayatla beşerî hayatı mukayese ederken çok dikkatli olunması gerekir. İnsan, kendi dışında bağımsız olarak varolan ve faaliyet gösteren bir âlem sürecine bağlı olarak hayatını sürdürür. Bu hayat durmadan değişip duran ve fıtrata uygun hareket eden kişilerde mükemmele ulaşmaya çalışan bir hayattır. Bu, onun, aynı zamanda eksik olduğunu söylemek demektir. Böyle bir değişme, ilâhi hayat için düşünülemez. İbn Hazm bu ince noktayı yakaladığı için Allah'ın "hayat sıfatı"nın anlaşılması hususunda endişe ettiğini söyler ve "hayat" yerine "hayy"ın kullanılması üzerinde, Kur'an'a da dayanarak ısrar eder. İkbal'e göre ilâhî hayattaki "dinamiklik", mükemmelliğe doğru giden değişme olarak değil, mükemmellik içinde olan bir faaliyet olarak anlaşılmak gerekir.

İkbal, Allah'ın öteki sıfatlarını da bu faaliyetçilik çerçevesi içinde yorumlar. Sözgelişi, O'nun bilgisi de, hayatı gibi, tamlığa doğru giden bir bilgi değildir. İlâhi bilgide bilme ve yaratma birleşmiştir. Bu bilgi, kendi objesini var kılan bir bilgi olup bizim böyle bir bilgi fiilinin mahiyetini tam olarak anlamamız mümkün değildir. Yine bu bilgide bilen *süje* ile bilinen *obje* (bağımsız bir 'başka varlık' olarak) karşı karşıya değildir. Başka bir deyişle, Allah "işte orada kendi başına duran" bir âlemi ezelî bilgisiyle kuşatan "pasif bir seyirci" değildir. Allah, geçmişi de, geleceği de bilir. Geleceği bilme, şu anda olmuş bitmiş bir yapıyı bilmek şeklinde değil, henüz gerçeklik kazanmamış imkânları bilmek şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde ilâhi hayatta hiçbir yenilik olmaz; âlemde ise mutlak bir determinizm olurdu. Böyle bir âlemde "yaratma" olmazdı, çünkü bu fiilin anlamı yeni bir şey ortaya koymaktır. Kısacası, İkbal'e göre, âlem önceden yaratılmış, bitmiş değildi ki bunun ezelî bilgi ile bilinmesi söz konusu olsun.[13]

---

12 R., s. 61 vd.

13 R., s. 78 vd.

İkbal, "kudret" sıfatını da kendi felsefî anlayışına göre yorumlar. Ona göre bu "Ben" (Ego) olarak tasavvur edilen Yaratıcı kudretten geleceği belirlenmemiş olan başka benler vücuda gelir. Bu benler, hürdürler ve belli bir yere kadar kendi faaliyetlerinin sebepleridirler. İmdi böyle varlıklar yaratmak, bir anlamda, ilahî kudretin ve hürriyetin kendi kendini sınırlaması anlamına gelir. Bu çeşit bir sınırlamayı (*self-limitation*) Allah'a atfetmekten korkmamak gerekir. O, herşeyden önce, dışarıdan empoze edilmiş bir sınırlama olmayıp İlahi Zat'ın "kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak etmek üzere seçtiği" sonlu benlerin varolmasını sağlayan ilahî yaratıcı hürriyetin mahiyetinden doğmaktadır. Bazıları İkbal'in bu görüşlerine dayanarak onun "sınırlı ulûhiyet anlayışı"na sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. İkbal'in bu konudaki görüşlerinin bir takım kelâmî problemler doğurduğu doğrudur; fakat onun konuyla ilgili bütün görüşleri dikkate alındığında bu iddiayı kabul etmek hiç de kolay olmaz.[14]

Görülüyor ki İkbal, gerek âlem, gerek uluhiyet anlayışıyla, modern bilim ve düşüncenin sunduğu pek çok imkânları da kullanarak dinamik bir ilâhiyat inşa etme çabasında çok önemli adımlar atmış ve görevin devam ettirilme işini de, kendi ifadesiyle, geleceğin ilâhiyatçılarına bırakmıştır.

---

14 Geniş bilgi için Bkz. Mehmet Aydın, "Iqbal's View of God's Infinity", *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, II, 1985, s. 1-8.

MUHAMMED İKBAL'İN DİN FELSEFESİNDE "ULÛHİYET" KAVRAMI*

Muhammed İkbal (1873-1938), İslâm dünyasının içinde yaşadığımız yüzyılda yetiştirdiği büyük mütefekirlerden biridir. O, İslâm ve Batı kültüründen nasibini almış derin bir filozof, güçlü bir şâir ve Pakistan'ın kuruluşunda önemli görevler yüklenmiş ileri görüşlü bir siyaset adamıdır. İkbal'in en büyük başarısı, çağdaş ilim ve felsefe karşısında İslâm düşüncesini yeniden kurmaya ve İslâma ilk dönemlerindeki canlılığını tekrar kazandırmaya çalışmasıdır.

İkbal'in felsefesi temelde dinî bir felsefedir. Fakat Nicholson'un da haklı olarak işaret ettiği gibi, o, felsefeyi küçümseyerek dinin yardımcısı durumuna düşürmez.[1] İkbal'e göre, felsefenin amacı, hiçbir sınır ve otoriteye bağlı kalmaksızın insan düşüncesinin derinliklerine dalmak, bir dizi tenkit, tahlil ve terkiplerle gerçeğe varmaya çalışmaktır.[2] Dinde ise asıl olan inanmadır. Durum böyle olunca felsefenin aklî metodunu inanca uygulamak mümkün müdür? Eğer inanma sadece bir duygudan ibaret olsaydı bu soruya olumsuz cevap vermek gerekirdi. İkbal, inanmanın, düşünme ve

---

* *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, sayı: 4, s. 199-209.

1 R. A. Nicholson, *The Secrets of the Self* (*Esrar-ı Hûdi*'nin İngilizce tercümesi) s. xiii.

2 İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968, s. 1. (Daha sonraki dipnotlarda bu esere sadece 'R' harfiyle atıfta bulunulacaktır.)

bilme ile de yakından ilgili olduğuna inanır. Daha felsefî bir deyimle o, inancın "kognitif" bir muhtevaya sahip olduğunu öne sürer. Dinlerin tarihî akışı içinde yer alan çeşitli tartışmalar gösteriyor ki düşünce, dinde önemli bir unsur olmaktadır. Din, içtenlikle inanıldığı ve yaşandığı takdirde insanın iç ve dış dünyasında büyük değişmeler meydana getirir. Hiç bir insan, gelişigüzel bir şekilde ortaya atılmış bir takım düşüncelere dayanarak hareket etmek istemez. O halde dinin temel ilkelerinin aklî bir temele dayandırılma ihtiyacı, bilimin felsefeye olan ihtiyacından daha ağır basmaktadır. Bilim, metafiziği ihmal edebilir; doğrusu edegelmiştir de. Din, mahiyeti gereği böyle bir ihmali göze alamaz. Çünkü o, ne sadece duygu, ne düşünce ve ne de faaliyettir. Din, insan bütünlüğünün topyekûn bir ifadesidir. Durum böyle olunca dinin takdir edilmesinde felsefenin yeri ve önemi asla küçümsenemez.[3]

İkbal'e göre, İslâmda rasyonel faaliyeti başlatan bizzat Hz. Peygamber'in kendisidir. "Rabbim ilmimi artır" (Tâhâ 114) âyeti O'nun sık sık tekrarladığı bir duadır. Hz. Peygamber'in ölümünü takip eden yüzyıllarda İslam, son derece canlı bir fikir hayatı geliştirdi ve bu hayat, en aklî ifadesine müslüman filozofların eserlerinde kavuştu. İkbal'e göre, ne yazık ki bu filozoflar, Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığında okuyup değerlendirme yoluna giderek bu ilâhî mesajın son derece sağlıklı olan dünya görüşünü, kısmen de olsa, kararttılar.

Sokrates-öncesi, Yunan filozofları, dikkatlerini daha çok tabiat üzerine çevirdi ve insan dünyasını ihmal ettiler. Sokrates, bir bakıma bunun tersini yaptı ve felsefede insanı ön plana çıkardı. Platon, içinde yaşadığımız dünyayı bir gölgeden ve görünüşten ibaret sayarak gerçekliği, değişmeyen "ideler" dünyasına atfetti. Aristoteles ise daha gerçekçi ve bütünlük arzeden bir zeminden hareket etmesine rağmen, o da insanla ilgili nihâî mes'elelerin birçoğunu cevapsız bıraktı. Allah-âlem ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü v.b. konularda tatmin edici açıklamalarda bulunamadı. İşte bu fi-

3 R, s. 1-2.

lozofların etkisinde kalınarak yapılan dinî açıklama ve yorumlamalar da Kur'an'ın gerçek ruhunu ortaya koymaktan uzak kaldı.[4]

Dine felsefî bir temel bulmaya çalışılırken yapılan en büyük hata, belki de, "ulûhiyet" kavramının açıklanması ve yorumlanmasında ortaya çıkan hatadır. Bu kavram, dinin temel kavramı olduğundan onunla ilgili olan herhangi bir yanlış anlama, etkisini dinî düşünce ve uygulamanın hemen her yerinde duyurur.

Öyle görünüyor ki, İkbal'in Allah hakkındaki görüşleri, belli bir gelişme çizgisini takip ettikten sonra olgunluk seviyesine ulaşmıştır. İkbal, temel İslâmî eğitimini kendi ülkesinde gördükten sonra 1905-1908 yılları arasında İngiltere'de Cambridge Üniversitesinde tanınmış Yeni-Hegelci filozof McTaggart ve psikolog J. Ward'ın yanında çalışmalarına devam etti.[5] 1901'den 1908'e kadar uzanan dönem içinde İkbal'in, vahdet-i vücûd anlayışını benimsediği görülmektedir. O, bu dönemde Allah'ı Ezelî Güzellik olarak tasavvur etmektedir. Ezelî Güzellik, her varlık derecesinde tecelli etmektedir. Demir tozları mıknatısın câzibesine nasıl kapılmakta ise âlem de Allah'ın câzibesine öylece kapılmaktadır. Varlıklarda görülen yaşama gücü, işte bu câzibenin farklı derecelerdeki tezahürüdür. Kısacası Ezelî Güzellik, topyekün varlığın gerçek kaynağıdır.[6]

Kolaylıkla görüleceği gibi, İkbal sözkonusu dönemde Platon tarafından özellikle *Symposium*[7] ve *Phaedrus*[8] diyaloglarında öne sürülen, Yeni Platoncu etkileri de içine alacak şekilde birçok müslüman filozof ve sûfînin eserlerinde mükemmel bir ifadesini bulan Güzellik anlayışının etkisi altındadır. Bu dönemde onun en çok takdir ettiği kişi, tasavvuf felsefesinin büyük nazariyecisi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'dir. Öyle görünüyor ki, İkbal, bu tutumu-

---

4 R, s. 3 vd.

5 M. M. Sharif, *About Ikbal and His Thought*, Lahore, 1964, s. 9 vd.

6 Bkz. İkbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore, 1964, s. 88 vd.

7 *Symposium*, 210a vd.

8 *Phaedrus*, 250b vd.

nu İngiltere'de kaldığı yıllarda devam ettirmiştir. Bunu McTaggart'ın 1920 yılında İkbal'e yazmış olduğu bir mektup doğrular görünmektedir. Mektupta McTaggart şöyle yazıyordu: "Birlikte oturup felsefeden sözettiğimiz günlerde siz daha ziyade bir panteist ve mistik idiniz". İkbal'in, McTaggart'ın felsefesi hakkında kaleme aldığı bir makalesinde[9] yukarıdaki ifadeyi, hiçbir itiraz ve yorum öne sürmeden iktibas etmesi, hocasının kendisi hakkındaki teşhisinde isabet ettiğini gösteriyor olabilir. Buna rağmen İkbal, daha İngiltere'de iken Güzellik konusunda bir takım şüphelere zihninde yer vermiş olabilir. Onun fikir dünyasına girmekte olan yeni etkiler, özellikle Ward, Bergson ve Nietzsche'nin etkileri, İslâm dünyasının, özellikle Hint-Pakistan alt-kıtasının, içinden bir türlü çıkamadığı helâk edici uyuşukluk, İkbal'i Vitalizm yönüne çekmekteydi. Aslında o, Kur'an'ın dünya görüşünün de bu istikamette olduğuna inanmaktaydı. O, aynı canlılığı Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin şiirlerinde de görmekteydi. Bundan dolayıdır ki 1908'lerden sonra İkbal, adım adım Mevlânâ'ya yaklaşacak ve bir zamanlar hayran olduğu İbnu'l-Arabî'yi şiddetle tenkid edecektir.

Bu yeni değişiklikten sonra İkbal, Güzellik'ten pek sözetmemekte, onun her şeyin kaynağı olduğundan şüphe etmektedir.[10] O, şimdi daha çok "irade"den sözetmekte ve bir "Ene" ("Ben") felsefesi geliştirmeğe çalışmaktadır. Onun bu dönemde cevaplandırmağa çalıştığı üç önemli soru vardır: Allah'ı bilebilir miyiz? Allah nasıl bir varlıktır? Allah-âlem ilişkisinin mahiyeti nedir? Şimdi kısaca bu sorulara verilen cevaplara dokunalım.

Bilindiği gibi, skolastik felsefe, Allah'ın varlığına ilişkin üç önemli delil öne sürmüştür[11]: Kozmolojik, teleolojik ve ontolojik deliller. Şüphesiz bu deliller, her ne kadar insanın Allah'ı aramasındaki çabaların önemine işaret etmekte ise de, felsefe tarihinde

---

9 İkbal, "McTaggart's Philosophy", *Thoughts and Reflections of Ikbal*, ed. by. Syed Abdul Vahid, Lahore, 1964, s. 118.

10 M. M. Sharif, *a.g.e.*, s. 12.

11 İkbal, R, 23 vd.

ciddi itirazlara sebep olmuştur. İkbal, bütün bu itirazları ana kaynaklarından öğrenme imkânına sahip olan birkaç İslam düşünüründen biridir. İkbal, klasik delillerin gücü konusunda Hume ve Kant'ın görüşlerini paylaşmaktadır. Nitekim *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden-Kuruluşu* adlı eserinde sözkonusu delilleri tenkid ederken özellikle Kant'a sık sık atıfta bulunmaktadır. Tıpkı Hume ve Kant gibi, İkbal de kozmolojik delili yetersiz görmektedir. Bu delil, sonlu olan âlemi bir "eser" veya "sonuç" olarak görür. Birbirine bağlı olarak sürüp giden sebep-sonuç zinciri, bu delile göre, bir noktada durmak zorundadır; çünkü akıl, sonsuza değin uzanan bir sebep-sonuç zincirinin varlığını düşünemez. O halde varolmak için hiçbir sebebe muhtaç olmayan bir Varlık'a, başka bir ifadeyle sebebi olmayan bir İlk Sebep'e ulaşmak kaçınılmazdır.

Kozmolojik delilin yetersizliği şundan ileri gelmektedir: Nasıl oluyor da sebep-sonuç sürecinin sonunda mahiyeti itibariyle bu sürece katılan hiçbir varlığa benzemeyen, bütün varlıklardan tamamen "Başka" olan bir varlığa ulaşmaktayız? Eğer böyle bir gidiş mümkünse bu takdirde bizzat sürecin kendisi geçersiz demektir. Kaldı ki bu delil yardımıyla varılan "illet", zorunlu bir varlık olarak düşünülemez, çünkü "illet" ve "ma'lul" ilişkisinde her iki uzuv, birbirine aynı derecede muhtaçtır. Sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu ile Allah'ın zorunlu bir varlık oluşu bir ve aynı şey değildir. Kozmolojik delil, olsa olsa bizi sebepliliğin zorunluluğuna iletir, Allah'ın zorunlu bir varlık oluşuna değil.

İkbal'e göre, kozmolojik delil, sonluyu, nihaî noktada, bir yana iterek sonsuza ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat bu yolla ulaşılan sonsuz, ne kendi varlığını, ne de bir zıt unsur gibi karşısına aldığı sonluyu açıklamaya gücü yeten sahte bir sonsuzdur. Gerçek sonsuz, sonluyu dışarda bırakmaz; kendi sonsuzluğuna ve sonlunun da sonluluğuna herhangi bir zarar vermeden herşeyi kuşatır. Kısacası, bu delil, bizi gerçek bir ulûhiyet tasavvuruna götüremez.[12]

---

12 R, s. 2. Krş. Kant, *Critique of Pure Reason* (N. K. Smith'in İngilizce tercümesi, London, 1964), s. A 456/B 485 vd.

Teleolojik, yani "gâye" fikrini temel alan delilin durumu, kozmolojik delile göre belki biraz daha iyidir. Fakat bu delil de yapabileceğinden fazlasını vadetmektedir. Teleolojik delilde "sonuç" üzerinde inceden inceye düşünülmekte ve bu yolla "sebep" hakkında bir takım hükümlere varmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle teleolojik delil, tabiatta görülen gâye ve adaptasyon izlerinden hareket ederek sonsuzca akla ve güce sahip olan ve kendi zâtının şuurunda olan bir varlığın mevcudiyetine ulaşmaya çalışır. İkbal'e göre bu delil de bizi olsa olsa önceden varolan ve mahiyeti gereği tertip ve terkip kabiliyetini haiz olmayan ölü ve anlaşılmaz bir malzeme üzerinde zihin yoran haricî ve mâhir bir usta fikrine götürür. Başka bir deyişle, bu delil, bize bir Yaratıcının değil, zaten varolan bir malzeme üzerinde çalışan bir "şekil verici"nin varlığı fikrine iletir. Kullandığı malzemenin dışında kalan bir yapıcı, malzemenin imkân ve sınırlarına bağlı kalmaya mecburdur. Böyle bir durumu gerçek anlamda yaratıcı olan Allah'a atfedemeyiz.[13] İkbal, bu delille ilgili görüşlerinde de Kant'a oldukça yaklaşmaktadır.[14]

Ontolojik (*vucûdî*) delile gelince, bu delil, adından da anlaşılacağı gibi, yetkin varlık düşüncesinden hareket etmektedir. İkbal'e göre, ilk şeklini Anselm'in ifadesinde alan, Descartes ve Descartesçı filozoflarca geliştirilen bu delilin özü şudur: Bir sıfatın, bir varlığın kavramına dahil olduğunu söylemek, o sıfatın varlığını ve gerçekliğini kabul etmekle aynı anlama gelir. Zorunlu varlık sıfatı Allah kavramında mevcuttur, öyle ise O'nun yokluğunu düşünmek muhaldir.[15] Bu delil kısaca şu formülle ifade edilir: "Mükemmel bir varlık düşünüyorum, o halde o varlık vardır." Ancak Kant'ın da çok önceden işaret ettiği gibi, bir şeyin tasavvuru ile gerçek varlığı arasındaki bağ, sanıldığı gibi hiç de zorunlu değildir. Zihnimde üç yüz doların varlığını tasavvur etmemle bu paranın cebimde gerçekten varolması ayrı ayrı şeyler-

---

13 *R*, s., 2-30.

14 Bkz. Kant, *Critique of Judgment* (J.C. Meredith'in İngilizce tercümesi, London, 1964), s. 100 vd.

15 *R*, s. 30. Krş. *Critique of Pure Reason*, s. A 529/B 620.

dir. Ontolojik delil, belki bir düşünceden başka bir düşünceye geçişi sağlayabilir, fakat gerçek varlığa geçişi sağlayamaz.[16]

İkbal, bütün bu tenkitleriyle felsefî delillerin gereksiz ve büsbütün yararsız olduğunu söylemek istemiyor; onlara gereğinden çok güvenmenin yanlışlığını göstermeğe çalışıyor. O, tıpkı Gazâlî ve Kant gibi, aklın gücünün sınırlarını çizmeğe ve aklın, inancı bilgiye dönüştüremeyeceğini kanıtlamaya çalışıyor. Kant'ın yaşadığı onsekizinci yüzyıl Almanya'sında, diyor İkbal,[17] akılcı felsefî hareket, dinin müttefiki gibi görünmekteydi. Fakat rasyonalizm çok geçmeden dinin inanç yönünün akılla ispatlanamaz olduğunu farketti. İşte bu farkediş Kant felsefesinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Kant, *Saf Aklın Tenkidi*'nde iman konusunda gösterilen nazarî çabaların verimsizliğini gayet güçlü bir muhakeme ile ortaya koydu. Kant'tan yüzyıllarca önce Gazâlî de İslâm dünyasında aynı şeyi yapmış ve filozofların aklîleştirme faaliyetinin sathîliğini gözler önüne sermişti.

Fakat şunu hemen belirtmek gerekir ki Gazâlî ile Kant arasında çok önemli bir fark vardır. Kant, sisteminin bir gereği olarak, Allah hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağımızı öne sürmekte, inanmayı aklın pratik kullanımına, başka bir deyişle ahlâka dayandırmaktaydı. Öte yandan Gazâlî, inanç konusunda nazarî düşünceye güvenmemekle beraber, müşâhade ve mükâşefe yolunu açık tuttu. O, dinî tecrübede bilimden ve metafizikten bağımsız olarak ayakta durabilen bir muhteva buldu.

Allah hakkında bilgi edinme konusunda İkbal, Kant'ın değil Gazâlî'nin yanında yer aldı. Gerçi İkbal'e göre, dinî tecrübede Sonsuz'un idraki, Gazâlî'yi aşırı bir noktaya iletti. Böylece Gazâlî, sezgi ile düşünce arasına kalın bir sınır çizdi. O, bu ikisinin organik bir bütün oluşturduğu gerçeğini göremedi. Aslına bakılırsa Kant'ın da iman konusunda her türlü bilgiyi inkâr edişinin teme-

---

16 *R*, s. 30-1.
17 *R*, s. 5.

linde insan varlığını bir bütün olarak görememe yatmaktadır.[18] İkbal, Kant'tan farklı olarak, bilgiyi sadece zaman ve mekân içinde yer alan tecrübeye inhisar ettirmez. Eğer zaman ve mekânı aşan bir tecrübe alanı olmasaydı insan düşüncesinde metafiziğe yer kalmazdı. İkbal'e göre normal beşerî tecrübeyi aşan bir alan vardır ki bu ancak sezgiyle kavranır. Sezgi, seri halinde tasavvur edilen zaman ve mekân anlayışına bağlı kalmayarak idrak eder. Bu idrak gücüne Kur'an "Kalb" ve "Fu'âd" adını verir.[19] Sezgiye dayanan dinî tecrübenin belli başlı özellikleri şunlardır[20]:

1. O, Gazâlî'nin deyimiyle, bir zevk hâlidir; doğrudan yaşanan bir tecrübedir. Bu tecrübe, en az diğer tecrübelerimiz kadar gerçektir. Dinî tecrübede kendimizi tamamen bilinmeyen bir boşluk içinde hissetmiyoruz. Bu tecrübenin konusu olan Allah, ne matematiksel bir varlık, ne de gerçekle ilişkisi bulunmayan bir kavramlar sistemidir. Allah gerçek bir varlıktır.

2. O, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütündür. Akıl, ayırarak ve parçalayarak bildiği halde sezgide bir bütünlük vardır. Her ne kadar sezgide akıl ve duyumlar pek rol oynamamakta ise dinî tecrübe ile normal beşerî tecrübe arasındaki bağ büsbütün kopmamaktadır. William James, böyle bir kopmadan sözettiği için hata etmiştir.

3. Dinî vecd halinde, "sezen", "Sezilen"in varlığında eridiğini hisseder. Fakat bu erime, ontolojik anlamda bir yok oluş değildir. İkbal, bu konuda Gazâlî ve Sirhindî ile aynı görüşü paylaşmakta ve vahdet-i vucûdu reddetmektedir. Bu reddedişin sebepleri üzerinde biraz sonra daha ayrıntılı olarak duracağız.

Sezgi, sadece Allah'ın varlığının idrak edilmesinde değil, kendi şuur hayatımızın idrakinde ve insan-âlem ilişkisinin anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Bütün diğer tecrübelerimizin temelinde, varlı-

---

18 *R*, s. 5 vd.
19 *R*, s. 15-6
20 *R*, s. 18-9.

ğından ve gerçekliğinden şüphe etmediğimiz kendi şuur hayatımızın tecrübesi yatmaktadır. Bu tecrübede insan, varlığını bir "ben" olarak idrak etmektedir. "Ben" olmak, her türlü faaliyetin bir merkez etrafında yönetildiğini, herşeyin bir amaca göre düzenlendiğini idrak etmek demektir. İkbal, Kur'an'da geçen "halk" ve "emr" kelimeleri arasında bir ayırım yaparak şöyle der: "Halk", yaratma demektir, "emr" ise yön verme anlamına gelir. Kur'an ruhtan sözederken onu "Rabbin emr'i" (İsrâ, 85) şeklinde tavsif etmektedir. Bu "emr"in kaynağı, Kur'an'a göre, Allah'tır. O halde Allah nasıl bütün kâinata yön veren bir varlık ise ruh da insan düşünce ve faaliyetlerine yön veren bir varlıktır.[21] Öyle ise o, başlı başına bir "ben"dir. Kendisinin "ben" olduğunu idrak eden insan, dünyanın da kendine özgü bir benliğe sahip olduğunu görür. Çünkü dünyada olup bitenler bir merkez etrafında ve bir amaca göre cereyan etmektedir.

Whitehead'in tabiriyle, madde bile eski fiziğin sandığı gibi donmuş bir kitle değil, sürekli bir akış içinde bulunan bir "organizm"dir. Bu organizmin büyüme ve gelişmesinin belli bir sınırı yoktur, çünkü Allah'ın imkânlarının bir sınırı yoktur. İkbal'e göre, "O (Allah), yaratmada dilediğini artırır" (Fatır, 1) anlamındaki âyet, bu görüşün doğruluğuna işaret etmektedir. Hareket ve faaliyet, hayatın özüdür. Bir atom, varlık derecelenmesinde ne kadar aşağı bir seviyede bulunursa bulunsun, büyük bir canlılık kapasitesine sahiptir. Hayat, tekâmül yoluyla cansız bir nesneden kendiliğinden çıkmıyor. O, nesnenin, bizzat kendi içindedir. O halde atom da bir "ene"dir. "Eneler" veya "benler", durmadan değişen ve gelişen gerilmeler, ümit ve idealler sayesinde daha yüksek bir şuurluluk seviyesine yükselirler. Bu yükselişin bir gâyesi vardır.

İkbal, gâye fikrine yer vermekle Bergson'dan ve Nietzsche'den ayrılır. Bergson'a göre, yaratıcı gücün bir amacı yoktur. Nietzsche de bir tür mekanistik dünya görüşünü savunduğu için gâye fikrine yer vermemiştir.[22]

---

21 Bu âyetlerin yorumu için bkz. R, s. 102 vd.
22 R, s. 115 vd.

Dünya, herşeyden önce zıtlıkların hüküm sürdüğü bir kaos değildir. Kendi beşerî hayatımızda da kaos hâkim değildir. Evrenin her yerinde şuurlu bir ilerleyişin varlığına tanık olmaktayız. Öyle görünüyor ki bu şuur ve gâye, âleme dışardan empoze edilmiş değildir. Böyle bir durum sözkonusu olsaydı, hür ve yaratıcı bir faaliyetten bahsolunmazdı. Şuurluluk, âlemin kendi "ben"inin içindedir. Âlemde derece derece yükselen "benlik", insanda nispeten mütekâmil olan bir seviyeye ulaşır. Gâye fikrini en açık bir şekilde insan haytında görmekteyiz.[23] İkbal'e göre, ilâhî yaratma fiilinden nasibini en çok alan varlık, insandır. Daha iyiyi düşünme ve "olan"ı, "olması gereken"e dönüştürme imkânına sahip olan insan, sürekli olarak benliğini idrak etmenin yollarını arar.[24] Sonunda öyle bir dereceye ulaşır ki ilâhî sıfatların bir tecelligâhı olur. Bu noktaya ulaşan kişiye "insan-ı kâmil" denir.

Bazı Batılı düşünürler, İkbal'in "üstün-insan"ı ile Nietzsche'nin "üstün-insan"ı arasında bir yakınlık görmek istemişlerdir. İkbal, böyle bir yakınlığın varlığını kesinlikle reddetmektedir. Herşeyden önce, Nietzsche'nin üstün-insanı Yaratıcısından kopmuş, "lâ"dan öteye geçerek "ilâhe illallah" mertebesine ulaşmamış bir kişidir. İkbal, daha Nietzsche'nin eserlerini inceleme imkânına kavuşmadan çok önce İslam tefekküründe önemli bir yer işgal eden "insan-ı kâmil" fikri üzerinde durmuş ve Cîlî'nin bu konuya ilişkin eseri üzerinde son derece ciddi bir araştırma yapmıştır.[25]

Acaba kendi benliğini idrak edebilmiş olan bir insan, Allah'ı nasıl bir varlık olarak düşünür? İkbal'e göre o, herşeyden önce Allah'ı bir "Ene" olarak düşünecektir. Allah, Mutlak Ene'dir. Ferdiyet ve Şahsiyeti olan bir Ene'dir. Bir varlığın Ene veya Ben olabil-

---

23 "Letter to Dr. Nicholson", *Thoughts and Reflections of Ikbal*, s. 94.

24 R, s. 72.

25 İkbal, "The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Abdul Karîm Al-Cîlî", *Thoughts and Reflections of Ikbal*, s. 3 vd. İkbal ile Nietzsche arasındaki benzerlik ve ayrılıklar için bkz. Bashir Ahmed Dar, A *Study in Ikbal's Philosophy*, Lahore, 1971, s. 47.

mesinin en açık işareti, başka benlerin çağrılarına cevap vermesidir. Bu niteliğe sahip olabilmesi için de O'nun statik değil, dinamik olması icab eder. Aristoteles'in "Hareket etmeyen Muharrik"inin İkbal'in "Ben" felsefesinde yeri yoktur. Mutlak Ben'in dinamik olduğunu söylemek O'na değişme atfetmek anlamına gelmez. Değişme olabilmesi için bizdeki zaman ve mekân kavramının ilâhî fiillere uygulanması gerekir ki bu mümkün değildir. Seri halinde değişme, eksiklik ve sınırlılık içinde bulunma anlamına gelir. Allah'ın dinamizmi, mükemmelliğe *doğru* olan bir dinamizm değil, mükemmellik *içinde* olan bir dinamizmdir. "Kemâl", Aristoteles ve İbn Hazm'ın zannettikleri gibi, tamlığın son halkası değildir; onu organik bir bütün olarak düşünmek daha doğru olur.

Allah, Mutlak Hakikat ve Mutlak Zattır. O, belirsiz bir varlık değil Ferdiyeti ve Şahsiyeti olan bir varlıktır. O'nu "Ben" olarak tasavvur etmemizin sebebi de budur. Panteizmin en tehlikeli yanı, bu ferdiyet ve şahsiyeti inkâra yönelmesi, hatta bazı durumlarda inkâr etmesidir.

İkbal, tıpkı görüşlerine büyük değer verdiği Cîlî gibi, Zat'ı veya Sırf Varlık'ı "ayrılıkları kendinde toplayan birlik" olarak görür. Cîlî'ye göre, böyle bir birlik, "Sıfat seviyesinde (Âlem-i Sıfat'da) değil, Sırf Varlık seviyesinde (Zat'ta) gerçekleşmektedir.[26] İkbal'e göre, panteizm dünyanın gerçekliğini inkâr etmektedir. Bu görüşü desteklemek için bazı Kur'an âyetlerine bile başvurulduğu görülmektedir.

L. R. Farnell, Allah'ın sıfatları hakkında verdiği Gifford Konferansları'nda Kur'an'da geçen "nur istiare"sine dayanarak Kur'an'ın ferdî ulûhiyet görüşünden kaçmaya çalıştığını öne sürmektedir. Onun bir kısmını iktibas ettiği âyetin tamamı şöyledir: "Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan penceresiz bir oyuğa benzer. Lâmba cam içerisindedir; cam ise sanki inciden bir yıldızdır" (Nûr-35). Doğrusu, âyetin ilk

26 İkbal, "The Doctrine of Absolute Unity", s. 14-5.

bölümü, panteist bir yoruma yatkın görünmektedir. Fakat âyeti sonuna kadar okuyunca durumun hiç de öyle olmadığı görülür. Nûr istiaresinde ışık bir alevin içine toplanmakta, sonra bir yere yerleştirilerek "ferdîleşmektedir." O halde bu istiarede Zat-ı Bâri'nin, kolaylıkla vahdet-i vucûd tefsirine yer veren bir vasfına değil, O'nun mutlaklığına işaret edilmektedir.[27]

Yaşanan rûhânî hayatın mahiyeti de vahdet-i vucûd anlayışını destekler görünmemektedir. Bu tecrübede Hakikat, bir "Ene" olarak tasavvur edilmektedir. Sûfî, Allah'ı güç, irade, ışık v.b. gibi gayrı-şahsî bir şey olarak değil, arzu ve taleplere cevap bir Zat olarak düşünür.[28] Daha önce işaret edildiği gibi, sûfi vecd halinde iken Mutlak Varlık içinde yok olduğunu hisseder. Fakat bu yok oluş, hissîdir, psikolojiktir; ontolojik değil. Eğer ontolojik anlamda bir yok oluş söz konusu olsaydı, yüksek seviyede dinî hayat diye bir şeyin varolması imkânsız olurdu.[29]

İkbal, bir tek "ben"den değil, sınırlı "benler"le Mutlak Ben arasındaki ilişkiden söz eder. Onun bu görüşü bize Leibniz'in Monadolojisini hatırlatmaktadır. Fakat Leibniz'in her monadı, dışarıya açık penceresi bulunmayan başlı başına bir dünya gibidir. Oysa İkbal'in "ben" diye adlandırdığı "ferdiyet", dışa açıktır. Kulun dua eden ve Allah'ın da mukabelede bulunan bir varlık olması bunu göstermektedir.

İkbal penteistik ulûhiyet anlayışına itibar etmediği gibi deistik anlayışa da itibar etmemektedir. Deizm, Allah ile âlemi iki muhalif varlıkmış gibi karşı karşıya getirir. Deistin Allah'ı âlemi yaratır fakat daha sonra onu tamamen kendi haline bırakır. İkbal'in felsefesi deizmin tam zıttıdır. Yukarıda da işaret edildiği gibi, İkbal'e göre, âlem sürekli bir oluş içindedir. Dünya, "rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı bir hayat kaynağıdır."[30] Allah'ın sı-

27 *R*, s. 63.
28 *R*, s. 61
29 *R*, s. 19.
30 *R*, s. 58.

fatları sürekli olarak âlemde tecelli etmektedir. O, Allah'ın bir "davranışıdır"; Kur'an'ın deyimiyle "sünnetullah"dır. Eğer Allah-âlem ilişkisi deistin sandığı gibi olsaydı, o zaman Allah'ın "hâlık" sıfatını açıklamamız mümkün olmazdı. Daha doğrusu âlemin bu sıfata ihtiyacı kalmazdı.

Kısacası İkbal, hem panteistlerin ilâhî içkinlik görüşünü, hem de deistlerin ilâhi aşkınlık görüşünü reddeder ve Kur'an'ın hem içkinliğe, hem de aşkınlığa yer veren görüşünü savunur.

İkbal, Allah'ın "sonsuz" olduğu fikrinin de yanlış anlaşıldığından yakınır. Ona göre Allah'ı sınırlandıran hiçbir şey yoktur. İnsanda ve topyekün âlemde yaratıcı bir güç görmek Allah'ı sınırlandırmak anlamına gelmez. Eğer Allah'ı mutlak kudret sahibi olarak görür ve bu kudretin de yaratılmakta olan âlemde tecelli ettiğine inanırsak, varolan herşeyin yaratıcı güçten nasibini almadığını düşünmek yanlış olur. Hem Allah'ın kudretinin herşeye nüfuz ettiğini söyleyelim, hem de varlıklara kudret atfetmeyelim, bu açık bir çelişki olur.

Allah'ın sonsuzluğu ne matematiğin sonsuzluğuna, ne de mekâna ilişkin sonsuzluğa benzer. Allah, uçsuz bucaksız olduğu için değil, ilmi, iradesi, kudreti v.s. ile her şeye nüfuz ettiği için sonsuzdur. Aslında "mutlak" kelimesinin anlamı da bundan başka bir şey değildir.[31]

Allah'ın bilgisi de sonsuzdur. Mutlak Ene'nin bilgisi sonlu ene'lerin bilgisi gibi, bir düşünce süreci sonunda elde edilen türden bir bilgi değildir. Allah'ın bilgisinde düşünme, bilme ve yaratma birleşmiştir. İlâhî bilgi, olmuş-bitmiş bir yapının (yanî âlemin veya âlemlerin) pasif bir bilgisi, olaylar dizisinden ibaretmiş gibi görünen tarihî akışın bir idraki değildir. İkbal'e göre, Celâleddin Devvânî, Irâkî (Hemadanlı Fahruddin İbrahim) ve Amerikalı filozof Royce gibi bazı düşünürler, Allah'ın bilgisini bu şekilde göremedikleri için yanılmışlardır. Âlem, Allah'ın karşısında

31 *R*, s. 75 vd.

duran bir "diğer" değildir ki Allah onu dışarıdan seyretsin ve öylece bilsin.[32]

Özet olarak diyebiliriz ki, Mutlak Ene ile sonlu eneler arasındaki ilişki üç şekilde düşünülebilir: 1. Mutlak ene, yegâne gerçektir, diğer bütün eneler O'nun varlığında eriyip yok olmuştur. 2. Mutlak Ene, diğer bütün enelerin üstünde olup onlarla doğrudan bir ilişki içinde değildir. 3. Mutlak Ene, diğer bütün eneleri kendi varlığı içine alır, ancak bunu yaparken sonlu enelerin ferdiyetlerini ortadan kaldıramaz.

İkbal, ilk iki görüşü reddeder ve ancak üçüncü görüşün Kur'an'ın ruhuna uygun düştüğünü savunur.

---

32 *R*, s. 77 vd.

DİVÂN-I HİKMET'E GÖRE HAYATIN MÂNÂSI VE İNSANDA AHLÂKÎ BOZULMA*

Hoca Ahmed Yesevî'ye atfedilen *Divan-ı Hikmet*'teki insan anlayışına gelmeden önce, bir düşüncenin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili bir noktaya temas etmek istiyorum. Bir fikri anlamanın en iyi yolu, o fikrin doğduğu dünyaya gitmek ve onu ait olduğu iklimin bütünlüğü içinde görmeye çalışmaktır. Ne var ki, bunu söylemek kolaydır da başarmak son derece zordur, hatta çok kere imkânsızdır. Sözgelişi, Ahmed Yesevî'nin içinde yaşadığı dinî ve fikrî dünya hakkında çok az şey bilmekteyiz. Bu konuda pek çok *rivayetler* vardır ama, bu rivayetlerin ne kadarının *doğru bilgi* olduğu hususunda ciddi şüphelerimiz vardır.

Şimdi durum böyle diye tarih olmuş kişileri, fikirleri anlama çabasından vaz mı geçeceğiz? Elbette hayır! Öyle bir tutum içinde olmaya, her şeyden önce, tarihî bir varlık olmamız engeldir. Burada yapılması gereken şey, ortaya konan işin mütevazı bir yorumlama, bir tefsir işinden ibaret olduğunun farkedilmesidir. Başka bir deyişle, yorum yapan insanın şunu açıkca dile getirmesi gerekir: "Ben açıklamaya çalıştığım bir düşünceyi ait olduğum tarihî kesitin penceresinden, kendi sosyo-kültürel konumumdan, kendi zihin dünyamın yapısı açısından görmeye, anlamaya ve değerlendirmeye çalışıyorum. Hakikat birdir; ama açıklamalar, değerlendirmeler ve yorumlar, kaçınılmaz olarak muhteliftir."

---

* 1993 yılında Taşkent'te yapılan bir konuşmanın metni.

Bu kısa girişle şunu anlatmak istiyorum: Burada Ahmed Yesevî'nin insan anlayışını anlatırken, onun "hikmetli sözleri"nin benim düşünce dünyamda bıraktığı izleri, izlenimleri anlatmaya çalışıyorum. Bunu yaparken de Yesevî'nin tarihî şahsiyeti, Yesevîliğin mahiyeti, *Divan-ı Hikmetin* sıhhatı (otantikliği) ile ilgili ilmî tartışmaların tebliğin konusuyla doğrudan alakalı olmadığını ifade etmek istiyorum. Ben sadece *Divan-ı Hikmet*'in sınırları içinde düşünüyor ve konuşuyorum.

Hoca Ahmed Yesevî'nin anlattığı insan, kendi gördüğü, anladığı ve yorumladığı kadarıyla, Kur'an'ın insanıdır. Yani o da evrensel Kur'an vahyinin evrensel bir konusunu yorumlayarak başta kendi hayatına, sonra din kardeşlerinin hayatlarına bir düzen getirmek ve neticede de o hayatları Kur'anî bir anlamla muhtevalandırmak ve şekillendirmek istiyor. Yesevî'den Mevlânâ'ya kadar uzanan çizgide gördüğümüz bu mukaddes gaye, aslında cihanşumul tasavvufun bozulmamış kısmının daima ana hedefi olmuştur.

Bir hayat çok çeşitli şekillerde anlamlı olabilir. Yesevî'nin belirginleştirerek bize miras bıraktığı düşünce çizgisinde -ki bu Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde en yüce noktaya ulaşmaktadır- hayata anlam veren görüşleri yahut "felsefeleri" üç ana grupta toplanmaktadır: İlâhî mânâ, hayvanî mânâ, şeytanî mânâ. Bu mânâların üçü de Kur'an-ı Kerim'de gayet açık ve ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Ahmed Yesevî'nin -ve onun gibi düşünen yüzlerce sûfînin- en büyük başarısı, bence şu üç önemli noktada toplanmaktadır: a) Onlar, Kur'an'ın İslâmını ve İslâmın insanını anlatmışlardır. Onlar, eski İran ve Hind düşüncelerinin büyük ölçüde bozmuş oldukları tasavvuf hareketinin değil, *şeriatlı tasavvufun* temsilcileri olmuşlardır. Bakınız Hoca Yesevî ne diyor:

Tarikata şeri'atsız girenlerin
Şeytan gelip imanını alır imiş[1]

---

1 Ahmed-i Yesevî, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Hazırlayan: Kemal Eraslan, Ankara 1983, s. 223, "Hikmet" 32/1. Bundan böyle bu esere 'H' harfiyle atıfta

....

İman postu şeriattır, tarikat bil esasını
Tarikata giren Hak'tan nasîp aldı dostlar (H, V-15, s. 87).

Aynı düşünceyi Yunus Emre daha tatlı bir dille şöyle dile getiriyor:

Mumsuz baldır şeriat, tortusuz yağ tarikat
Dost için balı yağa pes niçün katmayalar.[2]

b) İkinci önemli nokta, Yesevî'nin İslâmın insanını Türkçe anlatmış olmasıdır. Bu, hem İslâm için, hem Türk lisanı için, hem de Türk dinî hayatı için çok büyük bir önemi haizdir. Sadece Yunus Emre'nin yahut Süleyman Çelebi'nin var olmadığı bir dünya düşününüz ve sonra gözlerinizi dinî hayatımıza çeviriniz. Öyle bir dünyada biz sıradan müslüman Türkler için ne büyük bir heyecan ve mânâ eksikliğinin olduğunu hemen görürsünüz.

c) Üçüncü nokta da evrensel ümmet-i Muhammed'in Türk kesimi için aynı ölçüde önemlidir: Yesevî, geniş Türk topluluklarının, bir mânâ arayışı içinde oldukları, henüz İslamın mânâsı ile iyice karşı karşıya gelmedikleri bir tarih noktasında ışık kaynağı olarak yaşamaktadır. Tıpkı manevî öğrencisi Yunus gibi, o da yaptığı işin, söylediği sözün mânâ ve değerinin idraki içindedir. Bakınız Yesevî *Hikmetler*'i nasıl başlıyor:

Bismillah'la başlayarak hikmet söyleyip
Taliplere inci cevher saçtım işte (H, 1-1, s.55)
Benim hikmetlerim dertliye derman

....

Benim hikmetlerim âlemde destan

....

bulunulacak, birinci rakam hikmet numarasını, ikinci rakam ise eserin sayfa numarasını gösterecektir.

2 *Divan*, Gölpınarlı, XXIII-2.

Benim hikmetlerim Ferman-ı Subhan
Okuyup anlasan mânâ-yı Kur'an (H., XLII- 11 vd. s. 277).

Yunus Emre ise adeta Yesevî'nin bıraktığı yerden devam ediyor:

Yunus bu sözleri çatar, sanki balı yağa katar,
Halka meta'ların satar, yükü cevherdir, tuz değil.

Bir başka meşhur mısraında ise, "Halka Tapduk mânisin saçtık el-Hamdulillah" der. Nedir bu saçılan mâ'ni, nedir bu sunulan mânâ? Yesevî, yedi yaşlarında iken "inna fetehnâ'"yı okuyup Aslan Baba'dan "mânâ sorduğunu", daha sonra "Eyâ cahil, mânâ ol" diye buyruk aldığını söyler (H, 1-18-9; s. 61). Onun bir hikmeti de şöyle başlar: "Allah yâdını söyler kullar mânâ ile; mânâsıza asla kulak salmaz olur" (H, XXVII-1; s. 201). Bir başka hikmette ise "sırdan mânâ duymayanların bigâne" olduklarına işaret eder (H, XXIII-9; s. 181).

Mânâ konusu Yunus'da çok daha açık bir şekilde ortaya çıkar. O, uzun uzun, sözün, dinin, hayatın, ölümün, "dört kitap"ın mânâsından bahseder ve şöyle der:

Dört kitabı şerheden hakikatta âsidir,
Zira tefsir okuyup ma'nisin bilmediler.

Kendi nâmına ise şunu dile getirir:

Bize dîdar gerek dünya gerekmez,
Bize mâ'ni gerek dâva gerekmez.

Hayatın mânâsının bilinmesi ve anlaşılması için insanın her şeyden önce kendi öz varlığının mânâsını bilmesi gerekir. Yunus; "İlim ilim bilmektir; ilim kendin bilmektir. Sen kendini bilmezsen ya nice okumaktır" yahut "İlim okumaktan gerek, kişi kendin bilmektir; Pes kendini bilmezsen bir hayvandan betersin" derken bu hakikati dile getiriyor. Yesevî çok önceleri aynı cümleden olmak üzere "Hakikat bilmeyen, insan değildir" (H, XLIII-2; s. 285) der. "Kendini bilmek" *hâl ilminin* ilk basamağıdır. Eğer insan, Yesevî'nin deyimiyle, *içine mânâ dolsun* isti-

yorsa (H, LIV-6; s. 313) bu hâl ilmine vâkıf olması gerekir. Hâl ilmini bilmek, lisan ilmini, tefsir ilmini, hadîs ilmini bilmekten çok farklıdır. Meselâ molla da bunları bilir, ama hâli bilmez. "Bilmediler mollalar 'Enel-Hakk'ın mânâsın; kâl ehline hâl ilmin Hak görmedi münasib" diyor Yesevî (LXIII-6; s. 331). İnsan, nefsini bilince kâl ilminden hal ilmine ulaşır ve asıl "mânâların Hû demekte olduğunu" anlar (H, LXVI- 6; s. 337). Yani nefsini bilmekten Rabbini bilmeye geçer. İşte bu "nefs bilgisi" ile "Rabb bilgisi"nin tevhidi, "hikmet"i meydana getirmektedir. Hikmet, sıradan tefekkürden ve ilimden farklıdır. Kur'anî bir terim olan hikmet, bilgi yoluyla kulun Allah'a bağlanması ve bu bağlanışın gerektirdiği bir hayatın yaşanmasıdır. Öyle ise hikmet, sadece bilmek değil, yaşamaktır, olmaktır. İşte Yesevî'nin, Yunus'un "mânâ" dediği bu *hikmet*tir. Hoca Yesevî'nin, görüşlerini "hikmetler" adı altında sunmasının mânâsı, onların Kur'anî görüşlerin özlü ifadeleri, kendi deyimiyle "tevhid ağacının meyveleri" olmasıdır.

İnsanın nefsi ve ilahî bilgiye götürmeyen yol, hikmet yolu değildir; isterse insan allâme-i cihan olsun. Hikmet, insanın aklını ve fiilini kuşatan bilgidir. Ancak böyle bir bilgi insanı iç ateşinden ve cehennemden kurtarır. Sadece dünya işlerini sıraya koymak için düzülen bilgi, diyor Yesevî, insana fayda vermez:

Molla, müftü olanlar, yalan fetva verenler
Akı kara kılanlar cehenneme girmişler.
Kadı, imam olanlar, haksız dava kılanlar
Eşek gibi olarak yük altında kalmışlar (H, LXVIII- 6,7. s. 341).

Bu son mısra, Cuma suresinin meşhur 5. âyetine bir işaret olsa gerektir. Mezkûr âyette "kendilerine Tevrat -yani hikmet- öğretildiği halde onun gereğini yapmayanların durumu, sırtına kitap yüklenmiş eşeğe" benzetilmektedir. Buradan da öğreniyoruz ki hikmet, *taşınan* bilgi değil, *yaşanan* bilgidir. Dolayisiyle mânâlı hayat, her basamağı hikmetle muhteva, şekil ve istikamet kazanan hayattır.

Böyle bir hayatın elde edilmesinin kolay olmadığını söylemeye dahi gerek yoktur. Bu zorluğu Ahmed Yesevî çok veciz bir ifadeyle dile getirir:

Merkep yagır, yük agır, özüm gamgîn
Hasret birlen akl-u hûşum kitti temkîn (H, XL-2; s. 258)

Toprak ve su karışımı olan bu beden, bu yük taşıyıcı -yani *merkep*- ağır ve kutsal bir emaneti taşımaya çalışmaktadır. Onun hakkını veremeyip Kur'an'ın deyimiyle "zalûm ve cehûl" olma (33, Ahzâb, 72) yahut, yine o Mukaddes Kitab'ın ifadesiyle "hayvanınkinden daha bayağı bir hayatın" (8, A'râf, 179) içine yuvarlanma, insanın karşısında gerçek bir tehlike olarak durmaktadır. Gerçi Şeytan'ın kişiliğinde Kur'an'ın bize anlattığı "İblisçe hayatın" da, "hayvanî hayatın" da kendine göre mânâsı vardır. Ama bu mânâ, Adem'in aradığı, Ademoğlunun peşinde koştuğu mânâ değildir.

Şimdi de kısaca, mânâsı yanlış olan bu iki hayat şekli, dolayısiyle ahlakî bozulma üzerinde duralım.

Hayatta hiçbir şey, insanın -Mevlânâ'nın deyimiyle- hayvanlaşması ve şeytanlaşması kadar üzücü ve tehlikeli değildir. Hayvanlaşma, Ahmed Yesevî'nin, Yunus Emre'nin ve Mevlânâ'nın müştereken "merkep" diye vasıflandırdığı bedenin -dolayısiyle beden varlığının merkeze alınmasıyla gerçeklik kazanır. İnsan bu yolda ısrar ederse "lâ lâ" olur ve "illa" olma imkânını kaybeder, diyor Yesevî ve bunun sebebini de nefsin insanı "yoldan urup hâr eylemesine", yani yoldan çıkarıp bayağılaştırmasına bağlıyor (H, I-24; s. 62). Burada insan, Hakka bakmadan yürür; heva ve hevesini tanrılaştırır (H. I-5, s. 62). Sonunda aşksız olur ve hayvan cinsine katılır (H, XIII-5; s. 133). Bu hayatta "nefs öz re'y" olmuştur (H, XXII-5; s. 175). Yani fikir, hüküm ve karar, artık onun eline geçmiştir. Hâlis insan olma yolunda yapılması gereken şey, işbu "it nefsi öldürmek", "kızıl yüzü -utanmaz yüzü- soldurmaktır" (H. LXVIII- 7; s. 339). Bu yapılmadan mânâ, benlikte girecek yer bulamaz. Onun için hakiki bir Yesevî velisi olan Yunus,

"Düşman benim nefsim durur, tama'ıla hırsım durur;
Tama'ıla hırsa uyan, gönüllerde yer eylemez.[3]

....

Dört kişidür yoldaşım, vefâdar-ı râzdaşım
Üç ile hoşdur başım, birine uçup geldum.
Ol dördün birisi can, biri din, biri iman
Biri nefsümdür duşman, yolda savaşup geldim.[4]

Aynı konu, Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde çok daha derinliğine el alınmıştır. Mevlânâ diyor ki: Hadisde buyurulmuştur: Yüce Allah, âlem halkını üç çeşit olarak yarattı. Birincisi akıl, bilgi ve ihsan sahibi olup maksadı hizmet olan varlık. Bu, *melek*'dir. İkincisi, şehvet, heva ve heves varlığı; bu, *eşek*'dir. Üçüncüsü ise her iki grup özelliğe birden sahip olan varlık ki, o da *insandır*. Melek sınıfı da, eşek sınıfı da "savaştan da selâmettir, yıkılıp gitmekten de. Şu insan ise her iki bölüğe de aykırıdır ve *azâb içindedir.* "İnsanlar, imtihana tabi tutulup bölünmüşlerdir. Kılıkları insandır ama üç bölüktürler a) Görünüşte insan olup *eşekleşmiş* olanlar. Bunlar o kadar alçalmışlardır ki, hayatı gazab ve şehvet güçlerinin tatmininden ibaret sayarlar. Aslında, diyor Mevlânâ, "onlarda da Cebraillik vardı, ama geçip gitti, o ev o huya dar geldi." Burada da (manevî) savaş yoktur, çünkü hayvan "mânâ"sızdır, manevî acı çekmez, insan olma cefasını bilmez.

c) Son olarak, bir yarısı hayvan, öbür yarısı da doğru yol istikametinde olanlar; mânâ itibariyle yarı-ölü yarı-diri olanlar (*Mesnevi* v.d. ve 1503-9; Budak çevirisi, İst. 1960).

İnsanı bekleyen ve sonuçları itibariyle çok daha vahim olan ikinci tehlike ise "insanın şeytanlaşması"dır. Çok kere hayvanlaşma ve şeytanlaşmanın birlikte bulunduğu görülmektedir. Nitekim Yesevî bu durumu şu mısralarda dile getirir:

3 *Divan*, Timurtaş neşri, 89-4.
4 *A.g.e.*, 140-4-5.

Nefsim beni yoldan çıkarıp bayağılattı,
İnsanlara hasretle bakıp inletti.
Zikr söyletmeyip şeytan ile yâr eyledi (H, I-24; s. 63)

Hikmetler'e göre, "dışı insan, içi şeytan olan"ın en büyük özelliği, ukbayı arkaya atıp dünyaya sarılmak, âyet ve hadis beyanı karşısında katı söylemek, hiddet ve şiddete kapılmaktır (H, XXVII-8; s. 199). Burada Yesevî, ilhamını Allah'ın âyetlerinin zikri karşısında kalbi katılaşan sapıtmışların durumlarına işaret eden Kur'an âyetlerinden almaktadır (Bk. 39 Zümer, 22; 2 Bakara, 74). Kur'an'a göre, kalpler bir kez katılaştı mı şeytan her yapılanı güzel gösterir (6 Mâide, 43). Yesevî şöyle devam ediyor:

Dünya malını yığanların Vallah gördüm
Ölür iken "tevbe et" deyip halini sordum
Şeytan dedi: İmanına çengel vurdum
Can çıkar da ağlaya ağlaya gider dostlar (H, XXI-11; s. 173).

"İmana çengel vurulması" demek, bir iman hayatının gerektiği şekilde oluşmaması demektir. Böyle bir hayatın oluşmaması ise dünyada dengelerin altüst olması demektir. Evvelâ ferdî hayat seviyesinde denge bozulur. Aklın yerini heva alır; ahiretin yerini dünya alır; geçici olan değerli, kalıcı olan değersiz görülür. Bunun sonunda tanrılık iddiasını da içine olan "firavunlaşmak" ortaya çıkar. Hoca Yesevî'ye kulak verelim:

Dünya ehli malını görüp hevâ kılar;
Benlik fikriyle da'vâ-yı hudâ kılar,
Öldüğünde imanından cudâ kılar,
Can verende hasret ile gider dostlar (H, XXI-10; s. 171).

"Da'va-yı hudâ", şeytanlaşma sürecinde şeytan'ın dahi ulaşamadığı bir noktadır. Bu noktayı gelinebilmesi, biraz önce de işaret edildiği gibi, insan olma sisteminin yahut dengesinin bozulmasına bağlıdır. İnsan iman yolunda tedbirsiz, tedariksiz, rehbersiz kalınca, Şeytan bunu kaçırılmaz fırsat olarak görür ve,

Vesvâs eyleyip lânetli şeytan dinin bozar
Öz yoluna salıp onu kayran (şaşkın) kılar (H, XXIX-2; s. 204).

"Şeytan'ın yolunda olma" hayatın her alanında kendisine zemin bulabilir. Şeytanlaşmaya, bazan ticaret, bazana siyaset, hatta bazan *din-diyanet* sebep olabilir. Hoca Ahmed Yesevî'yi en çok bu sonuncu sebep korkutmaktadır. O, din yolunu kullananların, ilim ve mevkilerini para-pula satanların, sahte şeyhlerin nasıl şeytanlaştıklarına dikkat çeker ve şöyle der:

Kimi görsen, bu yollarda sahte âşık;
Dışta sûfî, içte ise değil sâdık

....

Dervişim deyip taat kılar halk içinde
Riya kılıp koşup yürür halk içinde (H., XXX-11, 16; s. 213-215).
"Şeyhim" diye başkaldıran Hakk'a rakîb,
Benlik kılıp Subhana olmaz habîb
Bîdar olup dertsizlere olmaz tabîb
Bu dünyayı mü'minlere zindan kılar. (H., XXX-7; s. 211)

Din yolunda benlik iddiasında bulunup Allah'a rakip olma sevdasını önlemenin en sağlam yolu, Yesevî'nin hikmetlerine göre, şeriata uymaktır. Bu konu üzerinde daha önce kısaca duruldu. "Tarikata şeriatsız girenlerin" diyor Yesevî, "Şeytan gelüp imanını alır imiş" (H., XXXIII-1; s. 223). O halde, tarikatın başında bulunan kimsenin her şeyden önce "şeriatlı" olması gerektir. İkincisi ise, onun "İnsan eğitme maharetine" sahip olması icab eder. Yesevî bu zarurete şöyle işaret eder:

Tarikata siyasetli mürşid gerek
O mürşide itikadlı mürid gerek (a.y. beyt, 2).

Öyle görünüyor ki Hoca Ahmed Yesevî'nin bu konu üzerinde bu kadar önemle, hatta kaygıyla, durması, tarikat hayatının kötüye kullanılabileceği -hatta kullanılageldiği- korkusundan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de hiçbir yerdeki bozulma tarikat hayatındaki bozulmadan daha rahatsız edici olamaz. Bunun niçin

böyle olduğunu anlayabilmek için önce Yesevîye âdâbının bir kaçına bakmak, sonra da bunların kötüye kullanılabileceğini tahayyül etmek kâfidir. Yesevîliğin on büyük âdâbından birkaçı şunlardır: a) Mürid, hiç kimseyi şeyhinden efdâl bilmeyecek ve ona *mutlak surette teslimiyet* gösterecektir. Şeyhin *her türlü fiiline* razı ve itaat eder olacaktır. b) Bütün mal ve mülkünü şeyhinin emrine âmâde kılacaktır. c) Şeyhinin sırlarını tutacak, bunları asla ifşa etmeyecektir (Bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* 2. bsk. Ankara 1966, s. 82-3).

Şimdi bu âdâba riayet eden bir kimse, eğer "şeriatlı ve siyasetli" (Yesevî'nin ifadeleri) bir şeyhin emrine girerse, elbette endişe verici bir durum ortaya çıkmaz. Ama ya o insan, *Hikmet*'lerde sık sık sözü edilen "sahte şeyh"in eline düşerse, işte o zaman, yine Yesevî'nin deyimiyle "imanı zindan olur." Bu tehlikeye düşmemek için *-mürid* de olsa- mü'minin daha faziletliyi görmek için gözünü ve kafasını açık tutması, her sözü mutlak hakikat gibi görmemesi, her şeyini birine âmâde kılarken aklını, bilgisini iyice kullanması ve bunlara benzer daha birçok rasyonel tutum ve davranışlar içinde bulunması gerekmez mi? Gerçi söz konusu âdâb'dan biri de "müridin zeki ve müdrik olması şartı"dır. Fakat öyle görünüyor ki burada zekâ ve idrakın vazifesi "köye gelen daha faziletli bir şeyhi görmek değil", müridin kendi şeyhinin "rumûz ve işârâtını" anlamaktır.

Ben, bu görüş ve tutumda büyük bir fikrî ve hissî sıkıntının var olduğuna inanıyorum. Fakat bütün tarikatlarda bulunan benzer âdâbın Kur'an açısından ciddi bir eleştirisini yapmanın yerinin burası olmadığına inandığım için meseleyi bu noktada bırakmak istiyorum.

ELMALILI'DA "TECEDDÜD" FİKRİ*

Elmalılı'nın yaşadığı dönem bütün dünyada, özellikle de İslâm dünyasında hızlı ve köklü değişmelerin olduğu bir dönemdir. Değişmeler oldu ki, şarttı ve düşünmesini bilen müslümanlarca uzun zamandan beri beklenmekteydi. Değişmeler oldu ki, aslı, kökü sarsıcı idi ve bu yüzden de korkutmakta, ürkütmekte idi.

Elmalılı, değişmenin bu aydınlık ve karanlık yanlarıyla hayatında oldukça sık karşılaştı; hatta onların bir kısmının içinde bizzat yer aldı, rol oynadı; değişmenin hazzını da, korkusunu da bizzat yaşadı. Mensubu olduğu dünya çok uzun bir dönem istikrar merkezi olduğu, dolayısıyla yenilenmenin yeterli ölçüde bulunmadığı bir dünya idi. Ama şimdi de yine dünya, kimliğini yitirmesine sebep olacak bir hızla değişmekteydi. Oysa Elmalılı, haklı olarak, şu prensibe inanıyordu: Her seviyede görülen hayatın devamı için "istikrar içinde değişme" şartına uymak meburiyeti vardı. Bu, aynı zamanda bir mantık neticesiydi. Eğer "değişme"den sözedilecekse "değişmeyen"in varlığı kabul edilmeliydi. Biraz aşağıda onun bu meseleye nasıl baktığını daha geniş bir şekilde açıklamaya çalışacağız. Şimdi "teceddüd" fikriyle ilgili bir iki noktaya temas etmemiz gerekiyor.

---

* *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 299-305

"Yenileşme" olarak Türkçeye çevirebileceğimiz "teceddüd", İslâm düşüncesinde tarihi en eski olan kavramlardan biridir. Teceddüd ile ilgili tartışmaların odak noktasında genellikle şu hadis yer almaktadır: "Şüphe yok ki Allah her asrın başında, yani her asırda, bu ümmete dinini yenileştirecek adam veya adamlar gönderecektir." Meşhur hadisi, aşağı yukarı bu kelimelerle Türkçeye aktaran Elmalılı ondan şu sonuçları çıkarır:

a. "Gönderecektir" sözü, ilâhi bir vaada işaret etmektedir. Demek ki Yüce Rabbimiz, ümmetinin meselelerini çözecek büyük kişilerden bizi mahrum etmeyecektir.

b. Hadis, dinin yenilenmesinin lüzumuna işaret etmektedir. Yani dinî tefekkürde ve dinin furu'unda teceddüd şarttır. Dinin hiçbir sahasında teceddüde ihtiyaç olmadığını söylemek, bu hadisi bilmemek veya ona muhalefet etmek mânâsınadır.

c. Bu yenilenmenin her asırda olacağına işaret buyuruluyor. Bu, aynı zamanda, teceddüdün teşviki mânâsına gelir. Ümmet, işlerini halletmek için mucize bekleyemez; asrımız teceddüdün en büyük vasıtası olan ictihad ile meseleleri çözme asrıdır.

d. Hadiste geçen "bu ümmet" (*hazihilummeti*) ibaresi ise istikrar içinde değişmeye, yani yenilikler gerçekleştirilirken ümmetin asıl kimliğinin korunması zaruretine, dolayısıyla teceddüdün sıradan bir değişme değil, ümmet kimliğini devam ettiren ve güçlendiren bir faaliyet olduğuna işaret ediyor. Hatta hadis böyle bir faaliyeti dolaylı bir yolla emrediyor.[1]

Elmalılı'nın hadis neticesinden bu sonuçları, hele sonuncu maddede ifade edilen sonucu çok rahat bir şekilde çıkarması oldukça dikkat çekici görünmektedir. O, bir yandan teceddüdün şart olduğunu söylerken, bir yandan da gerçekleştirilen içtimaî

1 Elmalılı Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul, 1978, s. IV-V. Burada üzerinde duracağımız noktalar, Müfesssirimizin adı geçen esere yazmış olduğu "Dibace"de yer almaktadır. Bu bakımdan, burada yapılacak atıflar (D) harfi ile kısaltarak vereceğimiz Dibace'ye gitmektedir.

değişikliklerin toplumu *bu toplum* olmaktan çıkaracağından ciddi olarak endişe duymaktadır. Metindeki küçük bir işaret sıfatının (*hazihi*) büyük bir mânâ kazanmasının sebebi bu olsa gerektir. Söz konusu endişeyi, Elmalılı'nın çağdaşı müslüman münevverlerin pek çoğunda görmekteyiz. Meselâ, Mehmed Âkif de "mahiyet"i yahut "ruh-i umumi"yi zedeleyen, bozan ve zayıflatan bir değişmeyi ilerleme değil, taklide düşme, dolayısıyla, gerileme sayıyordu.[2]

Elmalılı'ya göre, değişme küllî bir kanundur. Her canlı organizma zamanın akışı içinde çok kere eskimeye, yıpranmaya mahkûm olur. Aynı durum, ferdî hayatımızda önemli yer tutan duygu ve düşüncelerimiz için de söz konusudur. Yine içtimâî kurum ve kuruluşların da değişme sürecine ayak uyduran hayatları vardır. Arzu edilmeyen sonuçların ortaya çıkmasını önlemenin yolu ise bünyenin yenilenmesi, yenileştirilmesidir.

Acaba *tecdid* diye adlandırılan bu sürecin dinî hayata kadar uzanması mümkün müdür? Mümkün ise böyle bir şey ne kadar arzuya şâyandır? Başka bir değişle, "aklî ve ilmî esasları sâbit ve mahfuz olan dinimize", diyor Elmalılı, "bu yenilik nasıl gelebilir? Bid'at fikrine karşı olan büyük dinimiz, bu yenileşmeyi nasıl sağlayacak?"[3] Bu sorular sorulurken "teceddüd"ün hemen "bid'at"ı akla getirmesi, İslâm düşüncesi tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. "Dinde olmayan bir şeyin dine sokulması ve dinî muamele görmesi" diye kısaca tanımlayabileceğimiz "bid'at", çok çeşitli içtimaî sebeplerden dolayı zaman zaman teceddüd ile karıştırılmıştır. Daha doğrusu, bu yenilik teşebbüsü, bid'at suçlamasıyla daha doğuş safhasında iken boğulmuştur. Bunu önlemek için özellikle günümüz müslüman düşünürleri "teceddüd"ün (bazan "Islahat", "reform", "ihya", "yeniden kurma" v.s. gibi terimler de teceddüd ile aynı veya yakın anlamlarda kullanılmaktadır) *dinin özü* ile değil, onun fert ve toplum hayatında *varolması*, yani dinî

2 *Safahat*, İstanbul 1958, 5. baskı, s. 184.
3 D., I.

duygu, düşünce, bilgi, kurum v.s. ile ilgili bir faaliyet olduğunu üstüne basa basa söylemektedirler. Bu durumu daha iyi açıklayabilmek için Elmalılı konuyu üç ayrı noktadan ele alıyor:

1. İslâm inanç sisteminin (akidelerinin) akla ve ilme uygunluğundan, diyor müfessirimiz, kimse şüphe edemez. Hatta, o, son asırlarda büyük gelişmeler gösteren ilim ve tefekkür ile bulunabilecek, onlara yön verecek, insanlığı hakiki terakkiye götürecek yegâne inançtır. Ne var ki, insanlık burada iki türlü tarihî talihsizlikle karşı karşıyadır. Bir yandan akaide ilişkin düşünce gerek ilmî ve fikrî gelişmelerden, gerek bu gelişmelerin amelî sonuçlarından mahrum bırakıldığı için donmuş, canlılığını muhafaza edememiştir. Öte yandan, günümüz felsefeleri ve ilmi de, kendisine istikamet verecek tatmin edici bir dinden mahrum olmuştu. Eğer mevcut düşünce ve ilim, bugünkü seviyesine İslâm inancı gibi bir inançla ulaşabilmiş olsaydı, Elmalılı'ya göre, insanlığın şu andaki hali çok daha başka olurdu. Mesela, Batı felsefesi ilâhiyat konusuna gelince tevhide yönelmek durumunda kalıyor. Bu, bırakalım günümüz felsefesini, bir çeşit din felsefesi olan Ortaçağ "Hıristiyan felsefesi"nde dahi böyle idi. Oysa Hristiyan iklimi bir teslis iklimidir. Öyle bir iklim ki, filozofların karşısına bir sürü problem çıkarmakta ve onu zaman zaman ilâhiyat konusuna temas etmekten bile kaçar hale getirmektedir. Orada aklî ve ilmî esaslarla açıklanabilecek bir din bulunmayınca, filozof ya agnostisizme, yani din konusunda mutlak cehalete kaçıyor, yahut da bir "esrarengizliğe" teslim oluyor. Oysa İslâm'ın hakiki mânâda var olduğu yerde bunların hiçbiri olamaz. Ne olurdu, diyor Elmalılı, Batılının gözü İslâmı görseydi![4]

Elmalılı'nın bu görüşü sadece Said Halim Paşa, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal gibi İslâm tefekkürünü yeniden kurma çabalarına koyulmuş olan müslümanlarca değil, R. Guénon, F. Schuon ve R. Garaudy gibi ünlü Batılı muhtedilerce de paylaşılmaktadır. Sözgelimi Garaudy *İslâm'ın Vadettikleri* başlıklı ünlü

4 D., XXXVII v.d.

kitabına Batının bir "tesadüf", bir "araz" olduğunu söyleyerek başlıyor. Batı, "aşkın ilkeden mahrum" olup buna, büyük ölçüde, çeşitli kılıklarda karşımıza çıkan pozitivizm sebep olmuştur. Öte yandan, yanlış bir demokrasi anlayışı da Batıyı bir başka yoldan aynı noktaya, kaba bir dünyevîliğe, iletmiştir.[5]

Elmalılı, bu durumu görmeyen veya görmek istemeyen Hıristiyanlık propagandasına çok kızıyor ve şöyle diyor: Batılı bir ilmine, felsefesine; bir de onlarla taban tabana zıt olan dinine baksın. Bunu yapsaydı, o ilim ile kucaklaşacak olan İslâmiyeti tervice uğraşır ve İslâmın hayatına ıztırab vermekten zevk almazdı.[6]

Elmalılı, ilim ve tefekkürde gerilemeyi sadece tespit etmekle kalmamış, onların teceddüdü için kendi payına düşeni yerine getirmeye çalışmıştır. Onun büyük emekle hazırladığı meşhur tefsiri *Hak Dini Kur'an Dili*'ni inceleyen herkes bu gerçeği görür. Sözkonusu tefsirde yer alan bilgi ve düşüncelerin muayyen bir kısmını kabul etmek, bugün için, pek kolay olmayabilir. Fakat bu ayrı, onun Kur'ân tefekkürüne, genelde yaptığı katkı ise ayrı bir şeydir. Aynı şey, başka âlimlerimiz hakkında da söylenebilir. Mesela, birçok bakımdan çok daha derin bir mütefekkir olan Muhammed İkbal'in *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Kurulması* adlı eserinde modern bilim ve felsefe ile bazı Kur'anî ifadeler arasında kurulan bağların bir kısmını kabul etmek kolay değildir. Ama bu, adı geçen eserin ait olduğu alana çok büyük bir ışık tuttuğu gerçeğine zarar getiremez. Elmalılı ile ilgili olarak burada tenkit kabilinden söylenecek bir şey varsa, o da çok değer verdiği modern ilim ve felsefe ile İslâm'ın inanç sistemi hakkındaki düşüncelerini ve yorumlarını müstakil bir kitapta ele almamış olmasıdır.

2. Dinî tefekkürde görülen donmuşluğun yanı başında dinî hassasiyette de, büyük bir gerileme olmuştur. Bu zayıflık, toplum

---

5 Bkz. R. Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Ankara, 1989, s. 270.

6 D., LII

hayatımızın her kesiminde ama özellikle de edebiyatta olumsuz konular doğurmuştur.[7] Elmalılı bu hassasiyeti kısaca şöyle açıklar: Hak sevgisi, hayrı seçmek ve bekâ zevkine ermek. O, daha sonra şöyle devam eder: Mürur-u zaman, mü'minin duygu hayatında büyük yaralar açmıştır. Bunun da sebebi, teceddüdün yokluğudur. İmanda yeniliğe karşı büyük bir iştiyak vardır. Bu iştiyak, hedefine ulaşmazsa zayıflar. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'de de hissiyat zayıflığı ile zamanın geçişi arasındaki ilişkiye şu âyetle temas edilmiştir: Daha vakit gelmedi mi imân ehlinin kalpleri Allah'ın zikri ile indirilen hakikatler karşısında titresin de, daha önceki Kitap Ehli gibi olmasınlar. (Onlara mürur-u zaman tesir etmişti de) kalplerini kasvet bürümüş ve çoğu fâsık olmuştur.[8]

Nefis, "hâdiselerin yenilikleri içinde devam edip giden bir hayatı" müşahade etmektedir. Başka bir ifadeyle o, "bekâ içinde yenilenme, yenilenme içinde bekâ"yı görmektedir. "Nefsî vicdan"ın asıl zevki bundandır.[9]

Bizatihi insan kişiliği, değişme ve istikrarın aynı anda varolduğu bir seferdir. Burada his değişmeyi, akıl ise istikrarı temsil eder. Kişiliğin tam olabilmesi için her iki güç arasında bir nizamın bulunması gerekir. Bu nizamın adı "nefsî vicdan"dır. Ona sahip olan insanda his-akıl ikiliği olmaz; çünkü kâmil nefisler, diyor Elmalılı, "hissiyattan ma'kulât, ma'kulattan da hissiyat çıkarırlar." Sırf akılla yola çıkanlar (aklî vicdan'a ağırlık verenler) güzel tecrübelere, yeniliklere kapılarını kapatırlar. Sırf "hissî vicdan" ile yürüyenler ise küçük tecrübelerin mahkûmu olurlar.[10]

Elmalılı, haklı olarak buhranların çoğunun -ferdî ve ictimaî planda bu akıl-his uyuşmazlığından çıktığına işaret eder. Onun bu tespiti ışığında İslâm düşünce tarihinin ve eğitim sisteminin bir değerlendirmesini yapmak mümkündür. Bilindiği gibi,

7 D., XLV.
8 Hadid, 16.
9 D., XLVII.
10 D., XLVII-XLVIII.

Kur'ân-ı Kerîm, birlik ve bütünlük arzeden bir fert -ve böyle fertlerden oluşan bir toplum yapısını- var kılmayı gâye edinir. Bunun yolunun ise "tedebbür" ve "tefekkür"e dayalı bir iman-amel bütünlüğünden geçtiğini ifade eder. "Kur'ânî tefekkür"de insanın hissî, aklî, ahlakî ve bediî tecrübeleri bir araya gelir. Söz gelişi insan, "enfüs ve âfâk"ta mevcut "âyât" üzerinde düşünürken *aklını* kullanır, *hislenir,* oradaki *güzellikten gönlüne surûr gelir* ve sonunda şükür eden bir "abd" olur.

Akıp giden İslâm tarihinin karşılaştığı yüzlerce farklı sebeplerden dolayı müslümanların bir kısmı (meselâ filozof ve kelâmcıların çoğu) akla ağırlık vermiş, bir kısmı (meselâ sufilerin pek çoğu) his hayatının zevkine dalmış, bir kısmı ise zengin dinî hayatı kuru hükümlere bağlamayı dinin aslı saymıştır. Bir de bu temel tutumlar çevresinde oluşan müesseseler arasında sürtüşmeler başlayınca, müslümanların bugüne kadar üstesinden gelmeyi başaramadıkları ciddi buhranlar doğmuştur. İslâm dünyası hâlâ, Elmalılı'nın hasretini çektiği aklî ve hissî vicdanları tenkit ederek nefsî vicdan sayesine ulaşabilenlerin gerçekleştirecekleri köke bağlı yenilik hareketini beklemektedir. Elmalılı'ya göre, hicrî bininci yıldan itibaren feyzimizi böyle bir hareketten alamadık. Kök hep var oldu, ama teceddüd olmadı. Değişme oldu ama terakki olmadı. Günümüzdeki değişmelerin çoğunu da terakki saymamız mümkün değildir. Herşeyden önce şunu iyice hatırda tutmamız gerekir: Terakki, Elmalılı'ya göre, geçmişteki kıymetlerden müstağni olmak değil, onları yeni değişiklik ve keşiflerle daha mütekâmil kıymetlere ulaştırmaktır. Değişiklik daima olur, hem de çok çabuk; fakat *terakki hayli muhafazakârdır.*[11]

Teceddüd, şüphe yok ki, evvelâ fikrî planda olacaktır.[12] Mesela, kelâm ilmimiz, günümüz bilimlerinin (fenlerinin) ışığında kendisini içtimaî bir ahenge kavuşturmak durumundadır. Bugünkü felsefenin bir çok sahasında bu yapılabilmiştir. Fikrî tekâ-

---

11 D., L.

12 D., LI.

mül bir yandan *tecrübî ve istikraî*, diğer yandan *aklî ve istintacî* dayanaklar üzerine oturmak zorundadır. Bu gerçekleşirse hem tefekkürü sağlam bir temel bulur, hem de bid'atler atılarak iyi değişmeler bırakılır ("şer'i sahih nesebi belirtilip sabit kılınır") ve böylece ilmî ve fikrî bütünlüğe kavuşulur. Topyekün bir hissî-aklî kemâl için Kelâm ve Hikmet'in bilcümle ilim ve fenlerle, Fıkıh'ın diğer içtimâî ilimlerle; Hadis ve Tefsir'in ahlâk, edebiyat ve bütün dinî ve insanî meselelerle alakaları kuvvetlendirilmek ve nemâlandırılmak gerekir.[13]

Elmalılı'nın bu görüşü, İslâm'da teceddüd ve ıslahatın "İslâma sonradan dahil olan şeylerin, özellikle de bid'ât ve hurafelerin ayıklanması faaliyetinden başka birşey olmadığını" öne süren yaygın kanaatin ne kadar yanlış olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. "Dinden olmayanı atma", ihya, ıslah ve teceddüd gibi terimlerle ifade edilen çabaların sadece bir kısmını içine almaktadır. Zemin temizliği mahiyetinde olan bu faaliyet gerçekleştirilmeden bir "yeni bina" kurmak zaten mümkün olmaz. İslâm tarihinde "müceddid" diye adlandırılan bazı ıslahatçıların (meselâ bir İmam Rabbânî) faaliyetlerinde "dinî hayatı *eski sâfiyetine kavuşturma* yönünün ağır basması, teceddüdün "yeniden kurma" ile ilgili yönünü gözden uzak tutmayı gerektirmez.

Elmalılı, teceddüdün bir fert tarafından gerçekleştirileceği konusunda bilgi vermiyor. Oysa "Dibace"de "yeniliği yapacak olan bir şahıs olacağına işaret vardır" diye bir alt-başlık yer almaktadır. Ne var ki o, bu başlık altında konuyu açıklayacak tek kelime söylemiyor. Bu başlığa rağmen, öyle görünüyor ki, ictihadın artık ferdî çabayı aştığına inanmaktadır. Nitekim o, tecdid hadisini açıklarken orada geçen "*men*" (kime) kelimesini "adam yahut *adamlar*" diye çeviriyor. Oysa tarihte bir çok kimse "*men*"i "tek kişi" olarak anlamakta ısrar etmiştir. Onlara göre "müceddid" bir ferttir. Mevdudi'ye göre bu hadis iki kısımda (ve her iki husus birleştirilmek suretiyle) yanlış anlaşılmıştır. Birincisi müceddidin

13 D., XXXIV.

tek kişi olacağı inancı; ikincisi ise tecdidin her yüzyılın başında (veya sonunda) olacağı kanaati. Bu düşünceden yola çıkan bir çok kimse, her (İslâmî) asrın başına veya sonuna bakarak "müceddid" diye tavsif edecekleri bir "kişi" aramıştır. Oysa *men* hem tekil, hem de çoğul anlamında kullanılır. Bu insan veya insanlar, diyor Mevdudi, kendi dönemi (veya dönemlerinde) mevcut muhtelif bilim dalları ve düşünce akımları üzerinde önemli etki bırakan kişi veya kişilerdi.[14] Mevdudi bir başka yerde ise şöyle diyor: Eğer bir kimse, İslâmı canlandırma istikametinde bir hizmet ortaya koymuşsa, ona müceddid denebilir. Aslında kimin müceddid olup olmadığı hususunda elimizde değişmez bir ölçü yoktur. Tecdid, verilen bir dinî makam veya mevki değildir. Müceddid ise yanılmayan biri değildir. Müceddid, "ben müceddidim" diye ortaya çıkan yahut halkın "sen müceddidsin" diye atıfta bulunduğu kişi veya kişiler de değildir. Mevdudi'ye göre "*ra's*" kelimesini de asrın "sonu"! şeklinde anlamakta ısrar etmenin de mânâsı yoktur.[15]

Elmalılı, ilmî *ictihad* konusundan söz ederken eskiden bunun bölünmeyi pek kabul etmediğini söylüyor. "Felsefe bütün ilimleri ihtiva ediyordu. Bir felsefe müçtehidi fen kısımlarının da müctehidi idi... Son devirlerde ise ictihadların bölünmesi zaruret oldu. Bunun için zamanımızda müctehid, mutlak fertler değil, cemiyetler olmuştur.[16] Aynı durumun, kanaatimizce, tecdid için, hatta dinî tefekkürü yenileştirmeye yönelik her türlü ihyâ hareketi için sözkonusu olması gerekir. Elmalılı'nın "bütün dinî ilimlerin muasır tefekkür ve fenlerle alâkaları kuralmalı ve onlar öylece takviye ve ihya olunmalıdır" şeklinde ifade ettiği talebin başka türlü gerçekleştirilmesi mümkün olmaz.

---

14 Mevdudi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Lahore, 2. ed. 1972, s. 32. ve s. 121.

15 *A.g.e.*, s. 120-1

16 D., XXXIV.

GAZÂLÎ İLE İLGİLİ BAZI İNCELEMELER*

W. Montgomery Watt

Maurice Bouyges tarafından hazırlanan ve yazarın ölümünden sonra yayınlanan *Deneme*[1] ile Dr. Ferid Cebr'in son yıllarda Gazâlî hakkında yayınladığı eserler[2], İslam dini üzerinde araştırma ve inceleme yapanların dikkatlerini yeniden bu büyük İslam düşünürü üzerine çekti. A. J. Wensinck'in *La Pensee de Ghazzâlî* (1940) ve Margaret Smith'in *Al-Ghazâlî the Mystic* adlı eserlerinden sonra Gazâlî'ye dair yapılan ayrıntılı incelemelerin sayısı pek fazla değildir. Bunun sebebi, böyle bir işin altına girmenin oldukça cesaret kırıcı olmasıydı. Şöyle ki, tam anlamı ile güvenilebilen metinlerin sayısı az olup birçok yazmalar üzerinde ciddi olarak çalışmak gerekmektedir. Herşeyden önce Gazâlî'nin düşüncesi son derece zengindir. Ayrıca - Wensick'in dediği gibi- bu büyük düşünürün fikri her kalıba so-

---

* Bu makale ilk defa *Oriens*'de, (V. 13-14, 1961) yayınlanmıştır.(Çeviri *İslâm İlimleri Dergisi*'nin 1982'de çıkan 5. sayısında yayınlanmıştır. Editörün notu.)

1 Eserin tam adı: *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazâlî*, Beyrut, 1960.

2 *La Notion de Certiude selon Ghazâlî dan ses origines psyhologiques et historiques*, Beyrut, 1958, (Bundan sonra bu esere sadece *Certitude* şeklinde atıfta bulunulacak) F. Cebr'in diğer eseri ise, *La Notion de La Ma'rife chez al-Ghazâlî*, Beyrut, 1959. (Makalemizde sadece *Ma'rifa* şeklinde atıfta bulunulacak).

kulabilecek bir niteliktedir. O, yeni düşüncelerin çeşitli alanlara uygalanabileceğini gösteren bir öncü idi. Onun çok sevdiği bir teşbihi burada kullanarak diyebiliriz ki, bu büyük insanın düşüncesi bir okyanustur. Orada son derece yetenekli olan denizciler hariç, herkes yolunu kaybedebilir. İşte bu makale, böyle bir okyanusta nasıl seyredilebileceğine dair bir takım ön bilgiler vermeye çalışmaktadır.

1. METOTLA İLGİLİ MESELELER

F. Cebr'in incelemelerinin temelinde yatan metotla ilgili düşünceler çok önemli olup onlara bizzat araştırıcının vermiş olduğu önemden daha çok önem vermek gerekir. Cebr, Gazâlî'ye atfedilen çok sayıda eserden yalnız bir kısmını "güvenilir metinler" olarak kabul etmekte ve incelemesinde bunları esas olarak almaktadır. (2. bölümde görüleceği gibi Cebr, Gazâlî'nin düşüncesinde tam bir tutarlılık görmektedir.) "Güvenilir metinler" topluluğunu oluşuran eserler, Gazâlî'ye ait olduğu genellikle kabul edilen eserlerdir. (Yazar, eserlerin bir de kronolojik listesini vermektedir.) Bazı eserlerin bu şekilde seçilmesi, bazılarının ise bir kenara itilmesi, bu ikinci gruba dahil olanların Gazâlî'ye ait olup olmadıkları sorusunu cevapsız bırakmakta (*Certitude*, s. 41), hatta zaman zaman yapılan işaretlerden anlaşıldığına göre, Cebr, halen mevcut olan delillerden daha derli toplu bir delile sahip olunmadığı sürece Gazâlî'nin hiçbir eserini reddetmeğe yanaşmamaktadır.

Öyle görünüyor ki, geniş ve dağınık olan Gazâlî külliyatını ele almanın en iyi yolu, "güvenilir metinler"den hareket etmektir. Çalışmaya koyulmak için sağlam bir temel gereklidir. Cebr'in kullandığı "güvenilir metinler", Gazâlî'nin düşüncesinde önemli bir tutarlığın olduğunu gösterir ve bu düşüncenin, gelişmesi sürecinde bile bir sürekliliğe sahip olduğu ortaya çıkarsa -ki bunun imkân dahilinde olduğunu gösteren bazı makul sebepler vardır- bu tespit, eserlerin sıhhati ile ilgili mese-

lelerin ele alınmasında esas olacaktır. Eğer ortada Gazâlî'ye atfedilen bir eser varsa, orada ifade edilen görüşlerin, "güvenilir metinler"deki görüşlerle şu veya bu şekilde bir tutarlılık içinde olması gerekecektir. Görüşler arasındaki sathî bir takım farklılıklar bu durumu değiştirmeyecektir. Böyle bir yaklaşım, Gazâlî'nin eserlerinde bir tutarlılık ve devamlılığın olduğunu öncelikle kabul etmektedir. Fakat bu özellikleri eserlerde ne kadar açık ve seçik olarak gösterirsek, onların, Gazâlî'ye ait olduklarından şüphe edilmeyen eserlerde var olduğunu iddia etmede o kadar haklı oluruz.

Wensick'in *ceberût* kavramını ele alışını örnek alarak bu noktayı açıklayabiliriz. Wensinck, önce, *ceberût*'un mülk ile melekût (his ile düşünce) arasında bir âlem olduğunu iddia eden *İhyâ* ve *İmlâ*'daki metinleri iktibas etmekte ve ilk terimin insandaki duyguya tekabül ettiğine işaret edilmektedir. Fakat bir iki sayfa sonra (*Pensee*, s. 98 v.d.) başka metinler iktibas etmektedir ki bunlarda *ceberût* ile *melekût* yer değiştirmekte ve birincisi en yüksek âlem olmaktadır. Yazar, bu terminoloji değişikliğinde, şaşılacak bir hususun olmadığını söylemekte, aynı terimlerin, Gazâlî'nin kozmolojiye ait terimlerini aldığı Farâbî ve İbn Sinâ'da da tutarlı olarak kullanılmadığını ilâve etmektedir. Bu çeşit bir açıklamanını yeterli olduğunu söylemek oldukça güçtür. Eğer Gazâlî'de, Cebr'in iddia ettiği tutarlılık varsa böyle bir terminoloji değişikliği söz konusu olamazdı. Bu meselede Wensinck'in görüşünü savunabilmek için terimlerin altını çizen fikirlerin daha çok tartışılması ve kelimelerdeki değişikliklere rağmen fikirlerin devam ettiğinin gösterilmeye çalışılması gerekecektir. Eğer böyle bir devamlılık görülemezse Wensinck'in iktibas ettiği ikinci dizi metinlerin yer aldığı *ed-Durra el-fâhira*'nın Gazâlî'ye ait olmadığının bir başka delili elde edilmiş olur.

Cebr, "güvenilir metinler"le ilgili teferruata destek olsun diye bu satırların yazarı tarafından kaleme alınan "Gazâlî'ye Atfe-

dilen Eserin Sıhhatı"[3] adlı makaleyi kullanma kadirşinaslığını göstermiştir. Bununla beraber o, Gazâlî'nin eserlerinin sıhhati meselesini tartışmaya açık bırakmakta ve sözkonusu makaledeki eserlere ait kronolojik sıralamayı kabul ederek orada öne sürülen delilleri kabule yanaşmamaktadır. Makalemizdeki kronolojik liste esas itibari ile bizzat Gazâlî'nin kendi eserlerine yapmış olduğu atıflara dayanmakta ve aynı liste Bouyges'i *Essai de Chronologie*'si tarafından da doğrulanmaktadır.[4] Bu eser 1924'de tamamlanmış ancak hemen basılmamıştır. Bu duruma Bouyges'in, eserinden pek tatmin olmadığı sebep olmuş olabilir.[5] Yazar birçok yazmayı dikkatlice incelediği için bu eserin vardığı sonuçlar, sadece Gazâlî'nin basılmış eserlerine dayanılarak eserlerin sonuçlarından daha çok ağırlık taşımaktadır. Böylece Gazâlî'nin genel olarak kabul edilen eserlerinin sırası iyice tespit edilmiş olmaktadır.

Burada, Cebr'in kronoloji konusunda ileri sürmüş olduğu bir husus üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. O, Gazâlî'nin *Mustazhirî* adlı eserini incelediği eserlerin başına koymakta (*Certitude*, 9) ve böylece Ignaz Goldziher'in, *Mustazhirî*'de *Tehâfut*'e

---

3 *JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, s. 24-25. Bu makalede *Meâric el-Kuds*'dan söz edilmemiştir; bu eserin Gazâlî'ye ait olmadığına dair deliller için bkz. A. S. Tritton *BSOAS (Bull. School Of Oriental and African Studies)*, 22/1959, s. 353.

4 Arada yalnız bir fark vardır. Öyle görünüyor ki *İlcâm* Gazâlî'nin ölümünden sadece birkaç gün önce tamamlanmıştır. Öyle ise eser, Gazâlî'nin en son kaleme aldığı eserdir. Cebr, bu hususu kabul etmekte, buna rağmen eserlerin sıralanmasında yapması gereken değişikliği yapmamaktadır (Certitude, 374, not, 401). G. F. Hourani'nin de *İlcâm*'ın yazılış tarihini tahmin ettiğini görmekteyiz. (JOAS, 79/1959, 225-233). Ne yazık ki, o Bouyges'in daha teferruatlı olan incelemesinin etkisinden kurtulamayarak bu husus üzerinde fazla durmamıştır.

5 Bouyges'in tatminsizliği, şüphesiz, yerine getirmek zorunda olduğu görevin ağırlığından ileri gelmekteydi. Bunu, yazarın eserindeki ilgili kısımlarla Fr. Meier'in *Nasîhat ul-mulûk* ve *Tıbr al-masbûk* üzerindeki incelemeleri ile (*ZDMG*, 93/1939, 395-408) karşılaştırınca rahatça görebiliriz.

atıf yapıldığı şeklindeki iddiasını reddetmektedir.[6] Cebr, *Mustahziri*'nin yazılış tarihi ile ilgili görüşünü daha sonra, ve Goldziher'in görüşüne hiç temas etmeden, açıklamaktadır. Fakat Cebr'in görüşü, eserin uslûbundan edinilen kanaata dayanmakta, Goldziher'in, *Mustazhirî* ile *Tehâfut* arasında gördüğü ilişkiyi açıklamak için baka bir açıklama ortaya çıkaramamaktadır (*Certitude*, 316, krş. 371). Bu noktanın ihmal edilmesi bir talihsizlik olmuştur; çünkü bu, Cebr'in varmış olduğu sonuçları destekleyen önemli unsurlardan biri olmaktadır.

Ayrıca, Cebr'in Cuveynî'ye ait bir eseri Gazâlî'nin eserleri arasına alması çok şaşırtıcıdır. O, buna sebep olarak eserin, yani *el-Akide en-Nizâmıyye*'nin, Gazâlî kanalıyla bize intikal etmiş olmasını gösterir. Fakat böyle bir sebep, söz konusu eserin Gazâlî'nin eserleri arasına alınması için yeterli değildir. Gazâlî'nin Cuveynî'ye yakın olması bu durumu değiştirmez. Aslında, güzide öğrenci ile hocası (Cuveynî, Gazâlî'nin hocasıydı) arasındaki münasebetin ele alınmasında Cebr pek güçlü görünmemektedir. O, burada da sübjektif bir izlenimden hareket etmekte ve şöyle demektedir: Gazâlî, 'meseleleri skolastik bir biçimde ortaya koymaktan iyice sıkılmaktadır' (*Certitude*, 80). *İktisâd*'da ise o, 'tatmin olmadığı bir terminolojinin ve karmakarışık düşüncelerin tutsağı olduğunu hissetmekteydi' (88,. Gazâlî'nin *İktisad*'la ilgili sitayişkâr görüşleri için *İhyâ*'dan sonra kaleme aldığı *Arba*'în s. 24'ü karşılaştırınız).

Ayrıntılarla ilgili hususlardaki zayıflığa ve uygulanan metodu tam olarak haklı gösterecek açıklamaların bulunmamasına rağmen, Cebr'in yaklaşımı sağlamdır. Böyle bir yaklaşım, Cebr ile Gazâlî'nin düşüncesinde ciddi tutarsızlıklar olduğunu kabul eden Wensinck ve onun gibi düşünenler arasındaki meselelerin çözümü ile sonuçlanmalıdır. Eğer Cebr'in metodu Gazâlî'nin dü-

6 *Streitschrift... gegen die Batinijja-Sekte*, Leiden, 1916, s. 28, 45 (*Tehâfut*'a atıfta bulunmaktadır, bkz. Bouyges neşri, s. 260). Bouyges, Goldziher'in görüşünü kabul etmektedir (*Chronologie*, s. 32.)

şüncesinde geniş ölçüde bir tutarlılığın olduğunu ortaya çıkarırsa, bu büyük mütefekkirin tamamen tutarsız olduğunu iddia etmeğe devam etmek kolay olmayacaktır.

2. GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE TUTARLILIK VE SÜREKLİLİK

Cebr'in temayülü, çalışmasında esas aldığı eserlerde, Gazâlî'nin düşüncesinde bir tutarlılık ve süreklilik olduğu istikametindedir. Şunu da ifade etmeliyiz ki, Cebr, bu görüşünü desteklemek için çok sayıda delil getirmektedir. İleride herhangi bir bilim adamı kalkar ve Gazâlî'nin düşüncesinde bir birliğin olmadığını öne sürerse bu görüşünü ispat etmek zorunda kalacaktır. Özellikle hâlâ geniş ölçüde kabul edilmekte olan D. B. Macdonald'ın görüşünün (Bkz. *El (Encyclopaedia of Islam*, 1. Baskı,) "Gazâlî" maddesi. Ayrıca, *JAOS*, 20/1899, 71-132) yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

Söz konusu görüş, Gazâlî'nin fikir hayatını iki devreye ayırmaktadır: Birinci devrede Gazâlî skolastik bir kelâmcı idi. İkinci devrede ise kelâmı büyük ölçüde reddeden bir mutasavvıf. Cebr, belli alanlarda geniş araştırmalar yaparak kendi görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: Nasla ilgili hakikatler alanında Gazâlî, ana hatları ile Eş'arî sistemine bağlı bulunmaktadır (*Certitude*, s. 171. Ayrıca krş., J. M. Abd-el-Jalil, "Autour de la sincerite d'AL-Gazzali" *Melanges Louis Massignon*, Damascus, 156, s. 57-72, özellikle, s. 70). İmdi bu hususun ciddiyetle ele alınması gerekir. Bouyges'in, *İlcâm*'ın Gazâlî'nin en son eseri olduğu hakkındaki kanaatı da bu görüşü kuvvetle desteklemektedir.[7] Çünkü, *İlcâm*, skolastik kelâmın bir konusu olan teşbih (antropomorfizm) meselesini konu edinen bir eserdir. Öyle ise 1095 sıralarında Gazâlî,

7 *Chronologie*, s. 80-82. *İlcam*'ın söz konusu bu kaleme alınış tarihini reddetmek için makul bir sebep yok gibidir. Bu durumda *JRAS*-1952, s. 44'deki sırada *İlcâm*'a tanınan yerde bir değişiklik yapmak gerekmektedir. Fakat orada verilen liste kronolojik bir mahiyet arzetmemektedir, dolayısı ile böyle bir değişiklik, sıraya esas teşkil eden hususta fazla bir değişikliği gerektirmeyecektir.

her ne kadar mesleğini terk ederek inzivaya çekilmiş olsa dahi, yine de kelâm ve fıkıhtan vazgeçmiş değildi. O, düşünce alanında kendisine bir takım hürriyetler tanımış olmakla beraber ana sünnî geleneğin içinde kaldı.

Fakat Gazâlî'nin düşüncesindeki bu birlik ve sürekliliğin, gelişmeğe engel teşkil edip etmediği sorusu önem arzetmektedir. Daha önceki yıllarda yapmış olduğu felsefî çalışmalar bir yana, 1095 yılında geçirdiği buhran ve daha sonraki yıllarda derûnî hayatında görülen gelişmeler, Gazâlî'nin düşünce hayatında bir takım değişiklikler husûle getirmiş olabilir. Bu gelişmeler tedricî bir surette ortaya çıkmış olabilir, ama onların vâki olmamış olabileceklerini düşünmek pek zordur. Cebr, böyle bir değişme imkânını kabul eder görünmemektedir. (*Certitude*, s. 138:.. bu görüş açısından Gazâlî'nin düşüncesi pek değişmedi.) Cebr'in takip etmiş olduğu metod, Gazâlî'yi, mümkün mertebe, yine Gazâlî'ye yorumlatmaktadır. Bu işi birbirleri ile ilgili olan parçaları karşılaştırmak suretiyle yapmaktadır.[8] Genel olarak böyle bir metod oldukça mükemmel sayılır. Fakat Cebr onu uygularken Gazâlî'nin düşüncesinde görülen birlik ve beraberlik vasfı hakkında müphem bir faraziyeden hareket ediyor görünmektedir. Bunu *zevk* kavramına ve yine bununla ilgili olarak 'aklın üstünde bir bilme gücünün' mevcut olduğu görüşüne dayanarak açıklamak mümkündür.

Yukarıda adı geçen "Gazâlî'ye atf edilen eserlerin sıhhati" adlı makalede Gazâlî'nin *Munkız* ve *Mişkât*'da akıl alanı üstünde *zevk* alanı diye vasıflandırdığı bir alanın varlığını kabul ettiği öne sürülmüştü. Bu alan, esas itibari ile peygamberlere ve velilere aittir, fakat orada sıradan insanların da belli ölçüde nasipleri vardır. Bu

---

8 Tam bir anlama için, daha önceki İslam düşüncesi ile de bir karşılaştırmanın yapılması gerekir. Böyle bir karşılaştırma özellikle Gazâlî'nin durumunun aydınlığa kavuşması bakımından yararlı olacaktır. *Yakın* kelimesinin ilk kullanışlarını incelemek kesinlik hakkındaki tartışmanın aydınlanması için yararlı olur. Cebr, kasıtlı olarak konusunun evveliyatı ile ilgili hususları ihmal etmektedir.

noktaya işaret ederken ben, öncelikle Gazâlî'in eserleri ile ilgili (kronoloji ile ilgili değil) bir ölçü ortaya atıyor ve *Mirac es-Sâlikîn* gibi aklın en yüksek bir güç olduğunu söyleyen eserlerin büyük düşünürün son yıllarına ait olamayacağını öne sürüyordum. Ayrıca, *zevk* kelimesinin *Ihyâ*'da bu teknik anlamda kullanılmadığını, *Ihyâ*'da ulaşılan sonuca göre, akılla varılan sonuçlarla sezgi yoluyla varılan sonuçların aynı olduklarını, yani sezgi ile ulaşılanların daha yüksek olmadıklarını ifade ediyordum. Buna sebep olarak da *Ihyâ*'nın "Kitâb et-tefekkür" adlı bölümünden bir parça iktibas etmiştim.[9] 'Bilgi elde etme metodu ve bilgiden yararlanma', bazan fıtrattan doğarak kalbe ilâhî bir lütuf kanalıyla gelir, bazen de -ki bu en sık görülenidir- gayret ve çalışma kanalıyla olur. Peygamberlere bilgi birinci yoldan gelir.

Cebr, tarih itibarı ile *Munkız*'dan daha önce kalem alınmış bazı eserlerde de *zevk* kelimesinin teknik bir alamda kullanıldığına işaret etmektedir ki bunda haklıdır. Teferruata ilişkin bu çeşit bir bilgiye sahip olmakta yarar vardır.[10] Bu bilginin dikkat çekici bir yönü de, Gazâlî'nin *zevk* kelimesini derece derece teknik bir terim olarak kullanma yönünde hareket ettiğini göstermesidir. *Ihyâ*'nın birkaç yerinde geçen ve Cebr tarafından da atıfta bulunulan parçalarda *zevk* kelimesi, 'vasıtasız ve gerçek bir tecrübe' anlamına gelmekte fakat yalnız tasavvufî tecrübeye inhisar etmemektedir. Denebilir ki, *Munkız*'ın iman, ilim ve zevk şeklinde ortaya koyduğu tasnifine *Ihyâ*'da da rastlanmaktadır. Aynı tasnif, *Arba'în*'de de açıkça görülmektedir. (Bkz. *Ihyâ*; Kahire, 1316, 255. *Arbaîn*, 57; *Munkız*, Damascus, 1939, 135.) Cebr'in sıraladığı metinlere *Maksad*'da geçen bir parçayı da ilâve edebiliriz. Gazâlî, burada zevk kanalıyla Allah'ın mahiyetinin bilinemiyeceğini söyler. (bkz. *Maksad*, Kahire, Alamiye, tarih yok, s. 5 vd.) Bütün bunlar, meselenin ne kadar karışık olduğunu göstermektedir.

---

9 Cebr, Gazâlî'nin terminolojisinde ve açıklayıcı mahiyette kullandığı malzemede bazı farklılıklar olduğunu kabul ediyor. Bkz. *Ma'rifa*, 92, 100.

10 Wensinck, *Semietische Studien unit Nalantenschap*, Leiden, 1941, s. 167.

Bu metinlerin varlığına rağmen, *zevk* kavramı (ve aklın üstünde bir bilge gücünün olduğu) Gazâlî tarafından ömrünün sonuna doğru yazıldığı eserlerin sıhhatinin tespit edilmesinde hâlâ bir ölçü olabilir. Ancak, burada yeni bir düzenlemeye gitmek, 'zevk' kelimesinin teknik terim olarak kullanılması meselesini daha gerilere götürmek ve Gazâlî'nin düşüncesinde tutarlılık ve sürekliliğin, şimdiye kadar düşünüldüğünden daha güçlü bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. Fakat bunu söylemekle mes'eleye tam bir çözüm bulunmuş sayılmaz, çünkü İhyâ'da zevk kavramı ile zıt düşen ifadeler vardır ve bunların bir açıklığa kavuşturulması gerekir.

Cebr, *Kitâbu't-tefekkür*'de yer alan ve yukarıda atıfta bulunulan metni iktibas etmekte, o da peygamberlere akıldan üstün bir bilme gücünün verilmemiş olduğunu kabul etmektedir. Fakat Cebr devam etmekte ve *Munkız* ve *Mişkât*'da yer alan ve aklın üstünde bir hassanın varlığından söz eden metinlerin farklı bir şekilde anlaşılması gereğine işaret etmektedir. Cebr'e göre, bu metinler, peygamberlerin, ilk sâfiyetini koruyabilmiş akılla (*ğarîda*) bildiklerine işaret etmektedir sadece. Yine cebr, 'Gazâlî'nin, *İhyâ*'dan peygamberlere akıldan başka bir yetenek atfetmeden onlara özgü bilgi türlerinin gerçekliğini doğrulamaktadır. (*Certitude*, 263.) Buna rağmen o, birkaç sayfa yukarıda içinde 'kuvve' kelimesinin geçtiği bir parçayı iktibas etmektedir. Bu parça şöyledir: "...akıl, Rabbin mülkünden hiçbir şeyi kavrayamaz. Burada olup bitenler ancak akıldan daha üstün ve ondan daha şerefli bir ışık tarafından bilinebilir. Bu ışık nübüvvet ve ilâhî dostluk dünyasında doğar. Onun akla nispetle durumu, aklın hayal gücüne olan durumu gibidir." (*Certitude*, 185. *İhyâ*, VI, 98.)

Bütün bunlardan şöyle bir sonuca varmak hiç de zor olmasa gerek: Cebr, tezinde aşırılığa kaçmıştır. Gazâlî ile ilgili teorileri onu böyle bir dereceye götürmüştür ki, açıklanabilen fakat bunun için daha fazla bir araştırmayı gerekli kılan sathî bir takım zıtlıkların varlığını görememiştir. "Ğarîda" kelimesinin kullanıl-

ması meseleyi daha da karıştırmıştır. Lane'e göre, bu kelime, "tabiî ve fıtrî bir yetenek" anlamına gelir (krş., A-M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophic d'Ibn Sînâ,* Paris, 1938 "ğarîza" maddesi). Bu kelimeyi "kuvve" şeklinde tercüme etmek belki daha iyi olur. Fakat, Gazâlî aynı kelimeyi 'hayat' ile ilgili olarak kullandığından onun altını çizen manâ daha teferruatlı bir tetkiki gerekli kılmaktadır.

Öyle görünüyor ki güçlüğün asıl kaynağı, Cebr'in Gazâlî'de gördüğü tutarlılığın mahiyetinden ileri gelmektedir. Cebr, bu tutarlılığı o kadar kesin ve tam bir tutarlılık olarak görmektedir ki, Kronolojiyi dikkate almadan bir metni bir başkası ile tefsir edebilmektedir.[11] Fakat, Batılı tenkitçiler, Hume ve Kant gibi büyük filozoflarda Cebr'in görmek istediği şekilde bir tutarlılık görmeyi beklememektedirler. (Kant'ın ilk ve son fikirleri arasındaki bazı farklar için bkz. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason,* London, 1923). Bu gibi insanların büyüklüğünün bir işareti de onların derli toplu bir sisteme kolayca ulaşamamış olmalarıdır. Zira onlar, karşılaştıkları problemlerin güçlüklerini farketmekte ve farklı zamanlarda farklı düşünce çizgilerini takip ederek bunları tam anlamıyla te'lif etmeği başarmamaktadırlar. Gazâlî'yi anlamanın da doğru yolu bu olsa gerek. Gazâlî, aklın üstünde bir bilme yeteneği olduğu fikrini zaman zaman kabul etmiş ve bu görüş onun hayatının son devirlerinde daha belirgin bir durum almıştır. Bu görüşe zıt olan Cebr'in öne sürdüğü görüş ise bir başka düşünce çizgisini oluşturmaktadır. Bu çizgi daha sonraki eserlerde kaybolmakla beraber, *İhyâ*'da zaman zaman görülmektedir. "Zevk" kavramı, Gazâlî'ye *İhyâ*'yı kaleme aldığı sıralarda câzip görünmeye başlamış olsa gerek. Bu eserin yazılması çok uzun bir zaman almış olmalı. Buna rağmen, eser kesintisiz yazılmış ve tekrar tekrar gözden geçirilmemiş olabilir. Bu eserin ilk ve son kısımları arasında bir takım farklılıklar

11 "Kurb" teriminin Cebr'in *Certitude*'unda yer alan Terimler İndeksi'nde bulunmaması dikkat çekicidir.

görmeye çalışmanın pek fazla bir yararı olmayabilir. Fakat, *İhyâ*'nın bitirildiği sıralarda yazılmış olması muhtemel olan ve Gazâlî'nin görüşlerinin bir özeti sayılan *Kitâb ul-Arba'în*'in "zevk" kavramını ön plana alan görüş istikametinde yazıldığı oldukça dikkat çekicidir.

Cebr'in, Gazâlî'nin ilk düşüncelerine ağırlık verdiği ve son düşüncelerini ihmal ettiğine dair bir başka konu daha vardır ki, bu, Gazâlî'nin hayatında ve düşüncesindeki asıl mesele ile ilgilidir. Cebr'e göre, bu, *yakîn* meselesidir. Bir başka deyişle, İslâm'ın hakikatlerinin apaçık bir şekilde nasıl idrak edileceğidir. Şüphesiz bu, Gazâlî'nin ilk fikir buhranını geçirdiği ve iki aylık bir süre herşeyden şüphe ettiği devrin en önemli meselesidir. Fakat Bağdad'ı terk etmesine sebep olan 1095'deki ikinci buhran sırasındaki en önemli mesele (bizzat *Munkiz*'de anlatıldığına göre) cehennemden uzak olma ve ebedî hayatı elde etme meselesiydi. Bu görüşü Wensinck de paylaşmaktadır: "Saul hakında derler ki, o merkepleri aramaya çıktı ve sonunda bir krallık buldu; Gazâlî ise *yakîn*'i aramaya çıktı ve Allah'ı buldu." Yakîn arzusu, bir şüphe ve emin olmama durumunu gösterir. Fakat Gazâlî, *İhyâ*'yı ve daha sonraki eserlerini kaleme aldığı sırada şek ve şüphe içinde değildi. O, Allah'a, ahiret gününe ve nübüvvete iman konusunda şüphe içinde değildi. Onun amacı, Allah'ın azabından kurtulmak ve O'na yakın olmanın yolunu bulmaktı. Fikir alanında, o tasavvufî tecrübenin nasıl tarif ve tasvir edileceği ile ilgiliydi. Ona göre, *ittihad* ve *hulûl*dan değil, ancak *kurb*dan söz edilebilirdi.[12]

Gazâlî tarafından ana meselenin ne şekilde ortaya konduğunu dikkate alırsak, onun düşüncesinde bir gelişmenin olduğunu tabii karşılarız. Cebr, bu konuda daha çok ilk eserlere ağırlık

---

12 Cebr, fikrî açıdan bile olsun daha önceki dinî hareketleri dikkate almamaktadır. Sûfilerin kullanmış oldukları "yakîn"den hiç söz edilmemektedir. Ayrıca *Bibliyografya*'da (s. 18) *Kût'ul-Kulûb*'un Muhasibi'ye atfedilmesi de oldukça dikkat çekicidir.

vermektedir. Eğer o, bazı gelişmelerin olduğunu kabul etseydi, Gazâlî hakkında daha tatmin edici bilgi vermiş olurdu. Bu çeşit meselelerde hakikat, mutlak ve mantikî bir tutarlılıkla sürekliliğin izini taşımayan bir tutarsızlık arasında, yani orta bir yerde olsa gerek. İlim adamının ve tenkitçinin amacı, değişen ifadelerin, hatta farklı görüşlerin altını çizen sürekliliği bulup çıkarmak olmalıdır. İşte bizim, Gazâlî konusunda görmek istediğimiz husus, gelişme imkânını da içine alan sınırlı bir tutarlılığın kabul edilmesidir.

3. GAZÂLÎ VE YAŞADIĞI DEVRİN GENEL SİYASETİ

Cebr, gerek *La Notion de Certitude*'de, gerekse daha önce yazdığı "*La Biographie et l'Qeuvre de Gazâlî...*" (MIDEO 1/154, 73-102) adlı makalesinde Batinîler, Ta'limiye ve Haşhaşinlerin siyasî görüşlerinin Gazâlî'ye ne ölçüde tesir ettiği hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu siyasî görüşlere karşı çıkmanın Gazâlî'nin nübüvvet anlayışını nasıl şekillendirdiği, Nizamülmülk'ün 1094'deki ölümünden ne derece sarsıldığını anlatan Cebr, gerçekten, bu büyük insanı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Fakat burada da Cebr, kendi görüşlerinin akıntısına kapılıp gitmekte ve gereksiz mübalağalara kaçmaktadır.

Bunun en açık örneği, Cebr'in, *Mustazhirî*'nin *Tehâfut*'dan daha önce yazıldığını iddia ederken öne sürdüğü delilin zayıflığıdır. Bununla çok yakından ilgili olan bir başka örnek de Cebr'in, filozofları Batınî hareketinin içinde mutalaa etmesi ve Gazâlî'nin, Batınîleri reddetmek için filozofların eserlerini incelediğine inanmasıdır. (*Certitude*, 291-3, 316 vd.; sayfa 371'de ise *Tehâfut*'un Batınîlere karşı yazıldığı söylenmektedir.) Bâtınîlikle felsefe arasında birtakım ilişkilerin bulunduğu ve felsefeciler grubuna dahil olan bazılarının sonunda batınî oldukları doğrudur. Ancak her iki düşünce akımına mensup kişilerin birbirinden farklı gruplar oluşturmuş olmaları gerekiyor. *Tehâfut*'un tenkitle-

rine hedef olan kişiler (fikirlerinin özeti *Mekasid*'de verilenler) nihâî gerçeğin ma'sûm bir İmamın tekelinde olduğunu çok zor kabul ederlerdi.

Gazâlî'nin Batınîliğe karşı gösterdiği tepkinin odak noktası üzerinde ısrarla durmayı hareket noktası olarak seçen Cebr, Gazâlî'nin 1095'de Bağdat'tan ayrılış sebebinin, *Munkız*'de belirtildiği gibi, tamamen dinî sebeplerden dolayı olmadığını, fakat bir anlamda siyâsî fırsatçılıktan dolayı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Açıkça söylemek gerekirse, bu ifade Gazâlî'nin öldürülmemek için kaçtığı anlamına gelir. Bunun yerine başka bir hipotez koymaya çalışsak bile, Cebr'e göre şu tespite bir zarar gelmez: 'Dinî sâik, üstadın ayrılma kararının yegâne kaynağı olamaz; gerçek izahı başka bir yerde aramak gerekecektir.' (*Certitude*, 388 vd. Krş. *La Biographie...*, 89 vd.) Bu hususla ilgili olarak iki noktaya temas etmek gerekir.

Birinci nokta şu: "gerçek" sebebin dini sâikten çok başka bir yerde aranmasını söylemek, dinî sâikin muayyen bir gerçek sebep olmadığını imâ etmek olur. Böyle bir anlayış pozitivist bir yoruma kaynak demek olur ki, Cebr'in bu mesele ilgili olarak dikkate aldığı nihâî hükmü bu olamaz. Böyle bir görüş öne sürmek, Cebr'in iki kitabını da, 'gerçekte' Arap milliyetçiliğinin bir ifadesi olduğu için reddetmek kadar tek yanlı bir tutum izlemek demek olur. Gerçi Cebr'in araştırması, söz konusu siyâsî etkiden büsbütün sıyrılmış değildir. Fakat bu eserlerin, ilim dünyasına yapmış olduğu katkı dikkate alınarak tartışma konusu edilmesi gerekir. Bu katkı, gerçekten de son yarım yüzyılda bir Arabın kaleminden İslâmî çalışmalar alanına gelen en seçkin katkıdır. Her ne kadar günümüz Batı dünyası, dini, ayrı bir alanda tutmaya çalışıyorsa da, din hayata bütün olarak nüfuz etmektedir. Din, bazı durumlarda önemsenmeyebilir; ihmal edilebilir. Ancak her beşerî kararın dinî bir yönü vardır. Bazen bir insanın, hâkim sâik diye inandığı şeyle 'gerçek' sâik arasında bir ayırım yapılabilir, fakat bu, oldukça ince bir meseledir. Bir insanın hayatı ne kadar

çok kaynaşmış bir bütün teşkil ederse, kendisini harekete getiren şeyler hakkında da o kadar şuurlu olur, her şeyi aynı ölçüde dinî açıdan görür. Dinî açı, sosyal, siyasal ve ekonomik açılardan ayrı değildir; fakat o, bazen diğer alanlarla kaynaşamamakta, bazen diğer alanların bir tür sonucu olmakta, bazan da diğer alanları kontrol altında tutmaktadır.

İkinci nokta ise şudur: Siyâsî durumun küçük bir parçasını seçerek Gazâlî'nin tasavvufa dönüşünü onunla açıklamaya çalışmak mümkün değildir. Bütün İslâmî hareketlerin, Abbâsî, Buveyhi ve Selçuklu otokrasisi karşısında cılız kalmalarına rağmen, politik bir yönü vardır. Gazâlî'nin düşünce dünyasına giren çeşitli hareketlerle ilgili siyâsî tutumlardan elbette etkilenmiş olması gerekir. (Kelâmcıların, fıkıhcıların, filozofların, Batınîlerin, sûfilerin tutumları Gazâlî'nin görüşlerinin şekillenmesinde etkisiz kalmış olamaz.) Acaba Barthold, Batınî hareketinden, "İran'ın son kükreyişi" olarak bahsetmekte haklı mıydı? Selçukluların Eş'ariliği desteklemesinin ne gibi etkileri oldu? Eş'arîler, hatta Hanbelîler arasında tasavvufa doğru her gün artmakta olan ilginin sebepleri nelerdi? Halîfenin gücünün kırılmasıyla bunun arasında bir ilgi var mıydı? Eğer Gazâlî'nin görüşlerini bizzat içinde yaşadığı toplumun sosyal ve siyasî şartları açısından anlamak istiyorsak, bu ve benzeri sorulara cevap bulmamız gerekecektir.

Yukarıda işaret edilen hususlar, dikkatleri bir iki ana nokta üzerinde, özellikle konuyu işlerken Cebr'in uyguladığı metod üzerinde topladı. Burada Cebr'in görüşlerinin bir özetini sunmak veya hiç değilse vardığı sonuçların ana hatlarını vermek için teşebbüse geçilmemiştir. Konu geniş bir alanı kapladığından böyle bir işe girişmek zaten oldukça zor olurdu. Biz, konuyu nasıl ele aldığımız hususunda okuyucuya bu hatırlatmayı yapmakla yetinelim.

Bununla burada söylenenler şu hususu açıkça ortaya koymaktadır: Cebr'in gücü, Gazâlî hakkında genel bir görüşün öne

sürülmesinde ortaya çıkmamaktadır, çünkü onun söyledikleri birçok bakımdan tatmin edici değildir. Onun kaleme aldığı iki eserin asıl yararlı yönü, *yakîn* ve *marifet* ile ilgili metinleri bir araya getirmesinde ve bunları tetkik etmesindedir. Ortada apaçık duran bir gerçek varsa o da Gazâlî'nin, ömrünün sonuna kadar Ehl-i Sünnete bağlı kaldığıdır. Bundan böyle Gazâlî'yi inceleyen herkesin, Cebr'in söylediklerine çok dikkat etmesi gerekecek ve Cebr'den çok şey öğrenecektir.

Ülkemizde "İslâm Felsefesi" denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biridir Prof. Mehmet S. Aydın. Bu otoritesini, yalnız uzun yıllardan beri sabırla sürdürdüğü hocalık emeği sayesinde değil, kaleme aldığı derin, yoğun ama aynı zamanda berrak ve anlaşılır makalelerinden de almıştır. Düşünce dünyamıza yaptığı ciddi bilimsel katkılarla haklı bir ün kazanan Prof. Aydın'ın, kitaplaşması merakla beklenen yazılarından bir başka demet sunuyoruz size. **İslâm Felsefesi Yazıları**, okuru Fârâbî'den İbn Sinâ'ya, Mevlânâ'dan Hoca Ahmed Yesevî'ye kadar İslâm düşünce mirasının zengin katmanlarında zorlu ama aynı oranda da zevkli ve öğretici bir yolculuğa çıkartıyor.

ISBN-975-6714-01-8



Kapak
Ramazan Erkut